This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

CP 78.5

Harvard College
Library

FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung der
Professoren des Bischöfl. Seminars in Mainz und des Bischöfl. Lyceums in Eichstätt

herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich

in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

1893. — Dreiundsiebenzigster Jahrgang. — II.

Dritte Folge. — VIII. Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1893.

Digitized by Google

CP 78.5

Harvard College Library
May 9, 1921
Treat fund

Druck von Florian Kupferberg in Mainz.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

		Seite
1.	Dr. Conſt. Gutberlet, Thomas von Aquin und Immanuel Kant I.	1
2.	P. Conr. Eubel Ord. Min. Conv., Matthias Döring, ein deutſcher Minorit des 15. Jahrhunderts	16
3.	N. Paulus, Johann Menſing, ein Dominikaner des 16. Jahrh. I.	21
4.	A. Bellesheim, Zur Geſchichte der Oxford-Bewegung	36
5.	Dr. A. Stöckl, Der moderne Liberalismus und deſſen atheiſtiſcher Charakter. I.	46
6.	H. Gruber S. J., Die Comte'ſche Menſchheitsreligion I.	59
7.	Literatur. Dr. Joſeph Felten, Die Apoſtelgeſchichte	69
	Dr. P. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholiſchen Kirche	74
	Orby Shipley, M. A., Carmina Mariana	76
	Nel Giubileo Episcopale di Leone XIII.	77
	P. Ign. Jeiler O. S. Fr., Die ſel. Mutter Franziska Schervier	91
	P. J. M. L. Monſabré O. P., Die Verſuchung	92
	P. Matth. v. Bremſcheid, Der chriſtliche Arbeiter	92
	Dr. Carl Friedr. Jordan, Morgenglühen	92
8.	Dr. Huppert, Der Probabilismus. I.	97
9.	N. Paulus, Johann Menſing, ein Dominikaner des 16. Jahrh. II.	120
10.	Dr. Conſt. Gutberlet, Thomas von Aquin und Immanuel Kant. II.	139
11.	Dr. A. Stöckl, Der moderne Liberalismus und deſſen atheiſtiſcher Charakter. II.	152
12.	H. Gruber S. J., Die Comte'ſche Menſchheitsreligion. II.	164
13.	Literatur. Suitb. Bäumer, Das apoſt. Glaubensbekenntniß	175
	P. *J. J. Berthier*, Tabulae synopticae totius Summae theologicae S. Thomae Aquinatis	178
	Dr. Theophil Hubert Simar, Lehrbuch der Moraltheologie	178
	Dr. Eugen Müller, Natur und Wunder	179
	Fr. Albert Maria Weiß O. Pr., Lebensweisheit in der Taſche	182
	Dr. Clemens Lübtke, Geſchichte der Kirche Jeſu Chriſti	183
	Bern. Ward, History of St. Edmund's College, Old Hall	184
	N. Paulus, Der Auguſtiner Bartholomäus Arnoldi von Uſingen	187
	J. B. Raby, Chronik von Ockſtadt	189
	Paul Krutſchek, Die Kirchenmuſik nach dem Willen der Kirche	190
	Ambroſ. Kienle O. S. B., Kleines kirchenmuſikaliches Handbuch	190
	Magnificat, Katholiſches Gebet- und Geſangbuch	191
	L. Roſenthal's Katalog, Incunabula xylographica et chalcographica	192
14.	Dr. Huppert, Der Probabilismus. II.	193
15.	N. Paulus, Katholiſche Schriftſteller aus der Reformationszeit	213
16.	Dr. A. Stöckl, Der moderne Liberalismus und deſſen atheiſtiſcher Charakter. III.	223
17.	A. Bellesheim, Kegan Paul's Uebertritt zur katholiſchen Kirche	237
18.	Dr. Schmitz — Krefeld, Der Cultus der hl. Anna am Ausgange des Mittelalters	251
19.	H. Gruber S. J., Die Comte'ſche Menſchheitsreligion. III.	260
20.	Literatur. Dr. Thomas Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Auguſtin	270
	Dr. Conſtantin Gutberlet, Ethik und Naturrecht	276
	Franz Heiner, Katholiſches Kirchenrecht	279
	Wilfrid Wallace, Life of St. Edmund of Canterbury	280

Digitized by Google

Seite

Joh. Bapt. Pitra, Leben des ehrw. Dieners Gottes Franz Maria Paul Libermann 283
E. F. A. Münzenberger — J. Spillmann S. J., Abessinien und seine Bedeutung für unsere Zeit 284
Dr. Val. Thalhofer — Dr. Andr. Schmid, Die heil. Messe und das Priesterthum 286
Dr. Max Heimbucher, Die Bibliothek des Priesters . . 288
21. Dr. Huppert, Der Probabilismus. III. 289
22. A. Bellesheim, Römische Urkunden zur Beleuchtung der Ehescheidung Heinrichs VIII. in England 303
23. Dr. J. Moser, O. Klopp's Geschichte des dreißigjährigen Krieges 315
24. Hoeynck, Zur Geschichte des Officium defunctorum. I. . . 329
25. R. Heinrichs, Der Humanist Mathias Bredenbach als Exeget. I. 345
26. Zum Schulstreit in Nordamerika 357
27. Literatur. *Fr. Dr. Zigon*, De scientia media seu Thomismi cum Molinismo concordia 364
Wilfr. Ward, William George Ward and the catholic Revival 365
Dr. Wilh. Schneider, Die Religion der afrikan. Naturvölker 368
Dr. Isidor Silbernagl, Der Buddhismus 370
Theod. Palatinus, Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands 372
Heinr. Hansjakob, Sancta Maria. Sechs Vorträge . . 377
P. T. Lehner O. S. B., P. Simon Rettenbacher's lyrische Gedichte 378
28. Miscelle. Ein verloren geglaubter Katechismus des ausgehenden Mittelalters 382
29. Dr. Huppert, Der Probabilismus. IV. 385
30. Dr. A. Bellesheim, Msgr. Freppel, Bischof von Angers . . 411
31. Hoeynck, Zur Geschichte des Officium defunctorum. II. . . 431
32. R. Heinrichs, Der Humanist Mathias Bredenbach als Exeget. II. 445
33. Literatur. Dr. Konr. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes 469
Jansenius, évêque d'Ypres 475
Augustin Rösler C. SS. R., Die Frauenfrage . . . 478
34. Dr. Huppert, Der Probabilismus. V. 481
35. A. Wibbelt, Die Verherrlichung Mariens in Dante's „Paradies" 495
36. Dr. O. Wilpert, Thrasea Pätus und sein Verhältniß zum Christenthum 505
37. R. Heinrichs, Der Humanist Mathias Bredenbach als Exeget. III. 519
38. Max Müller und die Sprachwissenschaft 538
39. Literatur. Dr. A. Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes 546
Msgr. *Freppel*, Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII. siècle 548
R. de la Broise S. J., Bossuet et la Bible 554
J. Lebarq, Oeuvres oratoires de Bossuet 555
Dr. C. Gutberlet, Der mechanische Monismus . . . 557
Geschichtslügen 562
Ludw. Schmitt S. J., Der Karmeliter Paulus Heliä . . 563
Dr. J. Baier, Der hl. Bruno, Bischof von Würzburg, als Katechet 566
K. A. Kneller S. J., Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft 567
A. v. Chambaud, Maris Stella 568
Dr. Franz Hettinger, Aus Welt und Kirche 570
40. Miscellen. 1. Zum Erziehungs- und Unterrichtswesen der Fraterherren 571
2. Religiöser Unterricht um 1450 572
3. Zum Kirchenraub im Reformationszeitalter 572

Digitized by Google

I.

Thomas von Aquin und Immanuel Kant.

(Von Dr. Conſtantin Gutberlet.)

I.

Der wilde Kampf, der in unſerer Zeit auf allen Gebieten menſchlicher Beſtrebungen, in Religion, Moral, Wiſſenſchaft, Kunſt, Politik, Volkswirthſchaft die Geiſter beſchäftigt, aufregt und die Menſchheit in zwei feindſelig ſich gegenüberſtehende Heerlager ſpaltet: er iſt kein zuſammenhangsloſer, zufälliger, vorübergehender; nein, er wird einheitlich, principiell und ſtetig geführt: es iſt ein ewiger Kampf, der in der Natur des freien Menſchen und in der gegenwärtigen Welteinrichtung ſelbſt grundgelegt iſt. Schon im Anfange der Schöpfung entbrannte dieſer Kampf in der Geiſterwelt, die ſich für oder gegen Gott entſcheiden ſollte. Während er aber hier der Natur des reinen Geiſtes entſprechend alsbald zu einem definitiven Abſchluß gelangte, ſollte er, der Natur des Menſchen entſprechend, das Entwickelungsgeſetz des ganzen Geſchlechtes werden. Nachdem die Stammeltern auf die gnädigen Abſichten eines liebenden Vaters, der über die Anſprüche der Natur hinaus auf friedlichen Wegen ſie und ihre ganze Nachkommenſchaft zum Ziele führen wollte, nicht eingegangen, wurde nun die Feindſchaft zwiſchen dem Samen des Weibes und dem Samen der Schlange die erlöſende Macht für die gefallene Menſchheit. Der Gegenſatz und Kampf zwiſchen den Kindern Gottes und den Kindern der Menſchen, wie ihn der hl. Auguſtinus in der „Stadt Gottes“ ſo lichtvoll in großartigen Zügen dargeſtellt, charakteriſirt die geſammte vorchriſtliche religiöſe Entwickelung. Und auch der Erlöſer, der Friedensfürſt, iſt nicht gekommen, den Frieden zu bringen, ſondern das Schwert. Ja, er iſt das Zeichen, dem von der Welt widerſprochen wird, und mit ihm beginnt der Kampf erſt erſchrecklich ernſt zu werden. Von nun an iſt das Loſungswort auf Erden: Für Chriſtus oder wider Chriſtus! und wird es bleiben, bis der Widerchriſt nach

Digitized by Google

Vollendung der Zeiten von Christus und den Seinigen endgiltig besiegt sein wird.

Keinem Einsichtigen kann es entgehen, daß auch in unseren Tagen, wo der Kampf heftiger tobt, als je zuvor, wo die geistigen Gegensätze tiefere Spaltungen in der Gesellschaft gerissen, als je zuvor, das Losungswort: Für oder gegen Gott, für oder gegen Christus! entweder ausdrücklich ausgegeben ist oder doch die Parteien mehr oder weniger bewußt leitet. Der Kampf ist darum in unserer Zeit so heftig geworden, weil die geistigen Waffen durch den Fortschritt der Wissenschaften weit schärfer gespitzt sind, weil der Kampf mit mehr System, berechneter Technik und schlauester Taktik geführt wird, weil man auf beiden Seiten mehr und mehr zur Ueberzeugung gelangt, daß hier ein Transigiren unmöglich, der Kampf auf Leben und Tod geführt werden muß. Es handelt sich nämlich um die tiefsten und fundamentalsten Gegensätze, welche überhaupt Menschen entzweien können.

Mit meisterhafter Anschaulichkeit hat uns diese Gegensätze in der Sphäre des religiös-sittlichen Lebens der hl. Ignatius, der aus einem tapferen weltlichen Kämpen einer der streitbarsten Führer im geistlichen Kampfe geworden, den Charakter der beiderseitigen Bannerträger: Christus und Lucifer, in der Betrachtung über die beiden Fahnen gezeichnet; aber der Gegensatz greift noch weiter zurück: er geht aus der entgegengesetzten gesammten Weltauffassung hervor, er hat auf allgemein philosophischem Gebiete seine letzten Wurzeln. Und hier folgen die beiden Heerlager zwei Bannerträgern, die nicht etwa bloß stillschweigend und thatsächlich den Kampf leiten, sondern officiell als Anführer bestellt sind. Die gesammte philosophische Entwickelung der Gegenwart nimmt von Kant ihren Ausgang. „Auf Kant zurück!" ist das Losungswort der außerchristlichen Philosophie. Bei feierlichster Gelegenheit wurde von hoher Stelle vor nicht langer Zeit in Königsberg Kant als der Bannerträger der außerkatholischen Philosophie proclamirt. Auf die Principien, welche der hl. Thomas grundgelegt, baut sich die christliche Weltauffassung auf, und auf sie zurückzugehen, ist uns durch die Lehrautorität des Stellvertreters Jesu Christi eindringlichst an's Herz gelegt worden.

Auch unseren Gegnern ist die solidarische Verbindung zwischen Christenthum und der Philosophie des hl. Thomas einerseits und

Digitized by Google

zwischen Kant und Unglaube andererseits nicht entgangen. So sagt der Jenaer Philosoph Eucken: „Wir müssen in dem römischen Systeme bei aller Großartigkeit eine ungeheuere Veräußerlichung und Mechanisirung der Geisteswelt erblicken; wir müssen daher eine dringliche Pflicht darin erkennen, es im Interesse eines ursprünglichen Geisteslebens, einer selbstständigen Innenwelt, einer moralischen Freiheit mit ganzer Kraft zu bekämpfen. In solchem Zusammenhange ist auch dem Thomismus und principiell entgegenzutreten ... Denn jener Thomismus ist recht wesentlich ein nicht unwichtiges Stück in dem gewaltigen Unternehmen des römischen Systems, jenes geistigen Universalstaates, die Menschheit bis in die Gedankenwelt hinein voll und ganz unter seine Botmäßigkeit zu bringen." „Je mehr sich aber der Thomismus zu einer ausschließlichen und absolut giltigen Philosophie zuspitzt, desto schwerer hat er selbst und mit ihm alsdann alle katholische Philosophie an zwei unüberwindlichen Schwierigkeiten zu tragen: an dem Widerspruch des Aristotelismus mit dem Christenthum ... und an dem Mangel einer Selbstkritik der menschlichen Vernunft, welche hier in logischer und ontologischer Speculation die Schranken unseres Vermögens weit überschreitet und damit unvermeidlich dem von Kant so meisterhaft gezeichneten Schicksale verfallen muß, sich bei sich selbst in Widersprüche zu verwickeln, Satz und Gegensatz mit gleichem Rechte gegen einander auftreten zu sehen[1])."

Es ist wahr, die moderne monistisch-materialistische Weltauffassung steht der theistischen des hl. Thomas schroffer gegenüber, als der Kant'sche Kriticismus, aber der Monismus ist nur die consequente Entwickelung des Kriticismus. Oder vielmehr: Unsere Pantheisten und Materialisten hängen sich krampfhaft an den Kriticismus Kant's, um mit ihm die Unfähigkeit der theoretischen Vernunft darzuthun, Gott, Unsterblichkeit und Freiheit zu beweisen; sind dann aber consequenter als Kant und leugnen auch die Fähigkeit der praktischen Vernunft für eine sichere Gotteserkenntniß.

Wir wollen im Folgenden den fundamentalen Gegensatz, der zwischen Thomas von Aquin und Kant besteht, wenigstens in allgemeinen Umrissen auf religiös-sittlichem und allgemein philosophischem Gebiete etwas klarer zu legen suchen und zeigen, daß es

1) R. Eucken, Philos. Monatshefte. 1888. S. 577 ff.

Digitized by Google

wirklich jener weltbewegende Gegensatz zwischen christlicher und antichristlicher Weltauffassung ist.

II.

Wenn wir kurz, mit einem einzigen Ausdrucke das Verhältniß Kant's zum hl. Thomas charakterisiren sollten, so könnten wir jenen den Philosophen der Subjectivität, diesen den Vertreter der Objectivität nennen. Was wir damit ausdrücken wollen, sowie die klare und einfache Begründung dieser Charakteristik wird sich ergeben, wenn wir vom erkenntnißtheoretischen Gebiete ausgehen, auf welchem ja das hohe weltgeschichtliche Verdienst der Kritik der reinen Vernunft liegen soll. Alle Denker vor Kant, insbesondere aber die Scholastiker sollen es versäumt haben, die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft kritisch zu untersuchen. In kindlich naiver Weise hätten sie dem menschlichen Denken ohne weiters Vertrauen geschenkt, und in Folge davon dessen Kräfte so überschätzt, daß sie ein schwindelndes Gedankengebäude, Metaphysik genannt, aufgeführt und als objective Wahrheit ausgegeben. Ihr Rationalismus soll so weit gegangen sein, daß sie vermeinten, durch ihre angeblich unfehlbare und allumfassende Vernunft alles, was im Himmel und auf Erden ist, durchforschen und ergründen zu können. Da kam Kant und lehrte die Denker Bescheidenheit; er ging an die Kritik der subjectiven Denkkraft, um zu sehen, was sie denn eigentlich zu leisten und was sie nicht zu leisten im Stande wäre. Und das Resultat der Untersuchung war, daß sie im Himmel gar nichts, auf Erden nur wenig zu erkennen vermöge: etwas Uebersinnliches, Jenseitiges, rein Geistiges kann sie gar nicht erkennen, auf Sinnliches, überhaupt der Erfahrung Zugängiges kann sie allerdings ihre Stammbegriffe anwenden, aber diese sind selbst nur subjective Denkformen; über das „Ding an sich" können sie nichts entscheiden. Wir müssen kraft angeborener Anlage ein Ereigniß als Ursache, das andere als Wirkung auffassen; ob aber das eine objectiven Einfluß auf das andere hat, wissen wir nicht. Wir müssen denken, daß das Feuer das Stroh verbrennt, aber in keiner Weise können wir sagen, daß das Stroh wirklich vom Feuer verbrannt wird. Noch viel weniger können wir von dem veränderlichen, zufälligen Geschehen dieser Welt auf eine jenseitige überweltliche Ursache schließen. Das wäre ja eine μετάβασις εἰς ἄλλο

Digitized by Google

γένος. „Der Grundsatz, von dem, was geschieht (dem Empirisch-Zufälligen) als Wirkung, auf eine Ursache zu schließen, ist ein Princip der Naturerkenntniß, aber nicht der speculativen Vernunft . . .; ja, der Begriff einer Ursache verliert ebenso wie des Zufälligen in solchem bloß speculativen Gebrauche alle Bedeutung, deren objective Realität sich in concreto begreiflich machen lasse... Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauches der Vernunft in Ansehung der Theologie (d. h. der natürlichen Gotteserkenntniß) gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Principien ihres Naturgebrauches ganz und gar auf keine Theologie (d. h. Gotteserkenntniß) führen[1]."

Das Causalitätsprincip selbst ist nach Kant nur ein Regulativ für unsere Verstandeserkenntniß, kein constitutives Princip, das auf ein wirkliches Object unserer Gedanken führte. Es ist kein analytisches, sondern ein synthetisches Urtheil a priori, d. h. wir sehen nicht ein, daß es objectiv so sein müsse, sondern wir werden durch einen blinden subjectiven Drang zur Annahme desselben bestimmt: denn nicht die objective Evidenz, sondern eine Determination unserer geistigen Organisation zwingt uns zur Annahme.

So ist also der Ausgangspunkt, so das Resultat, ja die ganze Methode Kant's durch und durch subjectivistisch; sie sieht nicht nur von der Objectivität ab, sondern will sie principiell beseitigen. Ja er geht so weit, daß er nicht bloß den objectiven Werth, die von unserem Denken unabhängige Geltung der idealen Wahrheit leugnet, sondern selbst die Wirklichkeit der von den Sinnen wahrgenommenen Körperwelt in Frage stellt oder doch consequent in Frage stellen muß. Denn auch hier erkennen wir nur Erscheinungen, nicht die Dinge an sich. Raum und Zeit sind nur angeborene Formen unserer sinnlichen Anschauung: die Dinge sind nicht im Raume ausgedehnt, die Ereignisse folgen nicht auf einander, sondern wir müssen sie ausgedehnt und zeitlich kraft subjectiver Anlage auffassen. Und so führt auf diesem Gebiete der Kant'sche Kriticismus, da die sinnlichen Qualitäten, Farbe, Geruch u. s. w., ohnedies schon für subjective Modificationen gelten, consequent zum Idealismus, den die Nachfolger Kant's denn auch bis in's

1) Kritik d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. 3. H.

Digitized by Google

Extreme ausgebildet haben: die ganze Welt wird auf dieſem ſolipſiſtiſchen Standpunkte zur Vorſtellung des Subjectes. „Der Einzige und ſein Eigenthum“ von M. Stirner iſt der Schlußſtein dieſes kritiſchen Subjectivismus.

Aber liegt in der conſequenten Feſthaltung und Durchführung des ſubjectiven Standpunktes nicht ein hoher Vorzug der Kant'ſchen Philoſophie? Einheitliche Conſequenz charakteriſirt den wahren Philoſophen. — Man kann allerdings nicht umhin, das Genie zu bewundern, welches eine ſo einheitliche Architectonik bis in's Kleinſte hinein entfaltete und mit ſo morſchem Material ein ſo blendendes ſyſtematiſches Gebäude aufzuführen im Stande war. Sieht man aber genauer zu, ſo beruht das ganze ſtolze Gebäude auf einem ſchreienden Widerſpruche, auf einer fundamentalen Inconſequenz.

Wenn nämlich alle unſere Erkenntniſſe, wenigſtens inſofern ſie auf das Ueberſinnliche gehen, keine objective Geltung beanſpruchen können, dann iſt die ganze Kritik der reinen Vernunft ein rein ſubjectives Gedankenſpiel eines Königsberger Profeſſors ohne alle objective Bedeutung für den wahren Sachverhalt. Denn das Weſen unſerer Vernunft, ihre Befähigung für die Erkenntniß der Wahrheit iſt doch offenbar ein eminent überſinnliches Erkenntnißobject. Wenn alſo Kant vorgibt, das wahre Weſen der Vernunft zuerſt erkannt, ihre Leiſtungsfähigkeit in's rechte Licht geſtellt zu haben, ſo iſt das der flagranteſte Selbſtwiderſpruch. Auf Widerſpruch iſt die weltgeſchichtliche epochemachende Kritik der reinen Vernunft gegründet. Ihr Ergebniß ſoll ſein, daß die Vernunft kein Ding an ſich, nicht das Weſen, ſondern nur Erſcheinungen erkennen könne: und doch iſt dies eine Ausſage über das innere Weſen, die Kraft und Tragweite, die objective Bedeutung der Vernunft. Der conſequente Subjectivismus Kant's leidet alſo an demſelben fundamentalen Selbſtwiderſpruche, wie jeder Skepticismus. Man behauptet, die Vernunft könne keine objective Wahrheit erkennen, und hebt durch dieſen Satz, den man als die volle ſichere Wahrheit ausgibt, ſeine Wahrheit direct auf. Wie alſo der Skepticismus überhaupt den Tod aller Philoſophie, ja aller Wiſſenſchaft bedeutet, ſo ſollte man den Kant'ſchen Subjectivismus, Idealismus und Kriticismus nicht die Blüthe der philoſophiſchen Speculation, ſondern die Vernichtung des Denkens, einen wahren Selbſtmord

Digitized by Google

der Philosophie nennen: die Vernunft wird dazu mißbraucht, sich selbst den Todesstoß zu geben.

III.

Wie verhält sich nun zu diesem Kant'schen Kriticismus die Methode, der Ausgangspunkt und das Resultat der Speculation des hl. Thomas?

Indem wir ihn oben den Philosophen der Objectivität nannten, so ist das nicht ausschließend gegen alle subjective Kritik des Erkenntnißvermögens zu verstehen, sondern soll den hervorstechenden Charakter der scholastisch-antiken Philosophie nur gegenüber den psychologisch-subjectiven Tendenzen der neueren, durch Cartesius und Kant inaugurirten Speculation charakterisiren. Zwar würde eine solche exclusiv objective Philosophie nicht den Inconsequenzen und Widersprüchen verfallen, wie der streng durchgeführte Kriticismus. Man könnte ohne vorausgehende Untersuchung der Denk- und Erkenntnißkraft, dem natürlichen Vertrauen auf die Zuverlässigkeit unserer Vernunft und unserer gesunden Sinne Folge gebend, die objective Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge untersuchen und bis zu einem gewissen Grade auch feststellen. Ja, im Grunde gibt es für uns wenigstens vorläufig keinen andern Weg, um überhaupt zu philosophiren. Die Untrüglichkeit oder Wahrheitsfähigkeit der Vernunft kann ja ohne Cirkelschluß nicht bewiesen werden: ich muß ihr ja doch trauen können, wenn ich durch sie die Möglichkeit der Wahrheitserkenntniß beweisen will; ich muß also voraussetzen, was bewiesen werden soll. Das schließt nun freilich nicht aus, daß eine eingeschränkte, besonnene Kritik der Vernunft von der Philosophie vorgenommen werden könne und müsse. Der Philosoph muß die Fundamente untersuchen, auf welche sich die Ansprüche der Vernunft auf Untrüglichkeit stützen, sie auf ihre letzten Gründe zurückführen, die Bedingungen aufzeigen, unter denen, und die Grenzen, innerhalb derer sie die Wahrheit sicher zu erkennen im Stande ist. Und so darf eine wahre Philosophie durchaus nicht rein der Objectivität zugewandt sein, sie muß auch eine objectiv richtige und erschöpfende Erkenntniß der subjectiven Fähigkeit der Vernunft und der übrigen Erkenntnißquellen anstreben. Nur muß und kann diese Erforschung des Subjectiven nicht als die einzige, nicht als die erste, ja nicht einmal als die

Digitized by Google

vorzüglichste Aufgabe angesehen werden, wie man dies, den Fußspuren Kant's folgend, in neuester Zeit thut, indem man unumwunden erklärt, an die Stelle der veralteten Metaphysik, also der eigentlichen Philosophie, sei die Erkenntnißtheorie zu setzen. Daß nicht die einzige Aufgabe der Speculation Erkenntnißtheorie sein kann, ist aus dem Gesagten hinlänglich klar. Daß auch nur ihre vorzüglichste Aufgabe darin liegen soll, kann nur derjenige behaupten, der das Werkzeug höher stellt, als das Ziel, das durch dasselbe erreicht werden soll. Die Vernunft ist ja doch nur das Mittel, um das unermeßliche Gebiet der Wahrheit zu erkennen; auf diese objective Wahrheit muß also das Hauptstreben des Philosophen gerichtet sein.

Ganz gewiß darf aber die Untersuchung über das Wesen der Vernunft nicht die erste Denkarbeit sein. Nicht bloß darum, weil diese Untersuchung auf die dunkelsten und schwierigsten Probleme stößt, sondern weil es schlechterdings unmöglich ist, mit der subjectiven Seite der Erkenntniß den Anfang zu machen. Um einen Erkenntnißact zu untersuchen, muß er doch erst gegeben sein; er kann aber nur sein dadurch, daß er auf ein Object gerichtet ist. Und dieses Object ist nicht und kann nicht das Subject sein, sondern etwas von ihm Unterschiedenes. Darum gibt es nach dem hl. Thomas keinen andern Weg für die Seele, sich selbst zu erkennen, als daß sie auf eine Wahrnehmung, z. B. auf ihr Sehen, das ein Aeußeres zum Gegenstande hat, reflectirt und sich in ihrem Acte erkennt. Was aber von dem einzelnen Acte gilt, daß muß mehr oder weniger auch von der gesammten Wissenschaft gesagt werden. Die Leistungsfähigkeit der Vernunft kann man nicht a priori feststellen, sondern nur aus ihren Thätigkeiten beurtheilen. Soll ich also eine Kritik der Denkkraft anstellen, so muß diese sich lange und vielfach bethätigt, also mit Objectivem beschäftigt haben, um auf empirischem Wege aus diesen Thätigkeiten ihr wahres Wesen, ihre Kräfte beurtheilen zu können.

Darum sehen wir denn auch, daß in der Geschichte der Philosophie die der Objectivität zugewandten Wissenschaften viel früher gepflegt, ja ausgebildet wurden, ehe man an eine förmliche Kritik der Vernunft ging, ehe man die Erkenntnißtheorie zu einer besonderen selbstständigen philosophischen Wissenschaft machen konnte. Und insofern haben die Lobredner Kant's Recht, wenn sie von

Digitized by Google

seiner Kritik der reinen Vernunft die Erkenntnißlehre als selbstständige Wissenschaft datiren. Darin, daß die Scholastiker noch keine eigene Erkenntnißtheorie geliefert, liegt aber ebenso wenig ein Tadel gegen die ältere Philosophie, als gegen die ältere Theologie in der erst später erfolgten Begründung der Loci theologici durch M. Canus. Oder darf man darum diesen Theologen höher stellen als den hl. Thomas, weil er, durch die Zeitverhältnisse, insbesondere den subjectivistischen Kriticismus der Protestanten gedrängt, zuerst ein förmliches System der theologischen Erkenntnißtheorie entwarf, welche die ältere Theologie mehr oder weniger ausdrücklich ihren theologischen Erörterungen zu Grunde gelegt hatte? Canus hat ja diese Theorie der Glaubenserkenntniß gerade aus den Grundsätzen entwickelt, welche die Väter und die Scholastiker längst praktisch angewandt hatten.

Das ist übrigens eine allgemeine selbstverständliche Erscheinung auf allen Gebieten geistiger Thätigkeit: niemals geht die Theorie voraus, um nach ihr Meisterwerke zu schaffen, sondern die klassischen Schöpfungen, die Erzeugnisse des Genies gehen voraus, und aus ihnen werden die Regeln entnommen, welche für weniger geniale Nachahmer aufgestellt werden. Diese „graue" Theorie folgt regelmäßig erst in der Zeit der Epigonen, nach der Blüthezeit einer Kunst und Wissenschaft; die Epoche der schulmeisterlichen Theorie bezeichnet meistens die Zeit des Verfalles, eines Erlahmens der schöpferischen Thätigkeit. „Homerus singt sein Hochgedicht, ehe noch Weltweise waren," sagt Schiller in seinem Unmuthe gegen die Theoretiker; und die großen Weltweisen, wie Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas, hatten bereits ohne formelle Erkenntnißtheorie ihre großartigen Gedankenschöpfungen durch die spontane, der Erforschung der Objectivität zugewandte Vernunftthätigkeit der Mit- und Nachwelt übermacht, die daraus richtiges Denken und wahres Erkennen lernte, ehe sich das Bedürfniß einer systematischen Erkenntnißtheorie geltend machte.

Ist es denn nun, seitdem uns Kant eine solche geliefert, mit der Erkenntniß der Wahrheit besser geworden? — Sie hat der allgemeinen Zerfahrenheit auf speculativem Gebiete keineswegs Einhalt geboten, sondern zu der Ausbreitung der Skepsis, welcher sie steuern sollte, selbst reichlich beigetragen.

Digitized by Google

IV.

Wenn also der hl. Thomas mit den alten Denkern, der Erforschung der objectiven Wahrheit zugewandt, die Erkenntnißtheorie vernachlässigt hätte: kann man es dem Adler verargen, wenn er mit allzu kühnem Auge in die Sonne blickt und seinen Flug in schwindelnde Höhen nimmt? Soll er, gleich Kant, wie ein Maulwurf in der dunklen Erde wühlen und den Boden untergraben und für menschliche Tritte unzugänglich machen?

Aber nichts ist irriger, als daß der hl. Thomas die erkenntnißtheoretischen Probleme nicht in Angriff genommen, nicht auf das befriedigendste gelöst habe. Es ist unbegreiflich, wie dieselben Männer diesen Vorwurf gegen den hl. Thomas erheben, die nicht Spott genug über die mittelalterlichen Streitigkeiten des Realismus und Nominalismus ausgießen können. Einer z. B. meint, es habe sich darum gehandelt, „ob die Ideen am hellen Tage spazieren gingen." Wenn sie doch nur etwas genauer zusehen wollten, worum es sich in dieser wichtigsten aller Fragen der Philosophie handelte: von ihrer Lösung hängt die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere ab; sie berührt also ganz eigentlich die Kräfte unseres Erkenntnißvermögens.

In der That, wenn die Nominalisten behaupten, den Allgemeinbegriffen entspreche nichts Objectives, die darauf gegründeten Principien seien keine objectiven Gesetze des Seins, sondern nur unserer Vorstellungen, so waren sie Kantianer von lautersten Wasser. Eine besondere Modification derselben, die Conceptualisten, welche den Allgemeinbegriff nicht bloß für ein einheitliches Wort, sondern auch für einen subjectiv einheitlichen Begriff, der viele zusammenfasse, halten, nähern sich den subjectiven Denkformen Kant's selbst im Ausdrucke. Dagegen hätte Kant vom hl. Thomas lernen können: erstens, daß der Begriff nicht das ist, was erkannt wird, sondern wodurch ein Anderes, das Object, erkannt wird; zweitens, daß zwar die Allgemeinheit des Begriffes als solche, das Zusammenfassen der vielen übereinstimmenden Dinge, ein subjectives Moment in sich schließt, aber ein objectives Fundament in den übereinstimmenden Dingen hat. In diesem objectiven Fundamente liegt auch der Grund der Nothwendigkeit, Ewigkeit der von den zufälligen Einzeldingen abstrahirten Allgemeinbegriffe,

Digitized by Google

nicht in der subjectiven Determination unseres Geistes. Der Begriff des Kreises ist objectiv ewig und nothwendig derselbe: mein veränderliches, zeitliches, zufälliges Denken kann ihm diese aprioriſche Nothwendigkeit ebenſo wenig verleihen, als dieſelbe aus der veränderlichen Sinneswahrnehmung und deren Objecten kommen kann. Der Realiſt Thomas gibt den wahren Grund dieſer objectiven Nothwendigkeit der Allgemeinbegriffe an: die Vernunft als immaterielles Vermögen abſtrahirt von den fließenden Erſcheinungen der Dinge und faßt in denſelben als ihr eigenthümliches Object das, *was ſie ſind*, ihr *Weſen* auf; dieſes Weſen iſt aber ewig nothwendig, ſo allgemein, daß es unendlich vielen Dingen zukommen kann.

Thomas geht noch weiter in der Begründung dieſer aprioriſtiſchen Beſtimmungen der Allgemeinbegriffe: er findet ihre Nothwendigkeit, Allgemeinheit, ihre objective Geltung in dem nothwendigen, unendlichen Weſen Gottes, der höchſten Realität, ſelbſt begründet; ſie ſind, jeder in beſonderer Weiſe, ebenſo viele Abbilder jenes ewigen, nothwendigen, unendlichen Urbildes. Freilich ſind dieſe objectiven Begriffe und die aus ihnen gebildeten allgemeinen Geſetze alles Seins zugleich der menſchlichen Vernunft, der ſchwachen, aber doch getreuen Nachbildung der höchſten Vernunft, als ebenſo viele Denkgeſetze eingeprägt; aber wer ſie, wie Kant, *nur* als Denkgeſetze zu verſtehen weiß, hebt mit dem Nominalismus alle Wiſſenſchaft und objective Wahrheit auf, jedenfalls iſt eine ſolche rein ſubjective Faſſung gegenüber der objectiven, auf die letzten Principien zurückgeführten, wahrhaft großartigen Begründung des Apriori beim hl. Thomas eine äußerſt oberflächliche zu nennen.

Der hl. Thomas hat nicht bloß das Grundproblem der Erkenntnißtheorie: den Werth und die Bedeutung der Allgemeinbegriffe, und damit der Vernunftprincipien, in Angriff genommen und durch ſeinen gemäßigten Realismus endgiltig für alle Zeiten gelöſt, ſondern er hat ſeine Unterſuchungen auch eigens auf die *ſubjective* Seite der Erkenntniß, auf das innerſte Weſen dieſes geheimnißvollen geiſtigen Proceſſes ausgedehnt, mit einer Gründlichkeit und Ausführlichkeit, von der die Kantianer keine Ahnung zu haben ſcheinen, wenn ſie ihrem Meiſter das Verdienſt zuſchreiben, zuerſt das Weſen der Denkthätigkeit zum Gegenſtande philoſophiſcher Forſchung gemacht zu haben.

Digitized by Google

Zu einer gründlichen Untersuchung des Denkprocesses wurden die christlichen Theologen gerade durch die Offenbarung veranlaßt, nach welcher der Logos durch einen ewigen Erkenntnißact vom Vater ausgeht, genauer gezeugt wird.

Es bildet dies auch einen ständigen Vorwurf gegen die Scholastik, daß sie in ihrer philosophischen Forschung vom Dogma abhängig und beengt gewesen, während die neue Speculation ganz voraussetzungslos ihre Denkarbeit beginne und selbstständig durchführe. In die Originalität, das Brechen mit der ganzen Vorzeit, wird ja das Hauptverdienst Kant's, seine weltgeschichtliche Bedeutung gesetzt. Als wenn darin ein Vorzug läge, daß ein Jeder, statt sich an die bereits objectiv gegebene Wahrheit, die Errungenschaften früherer Zeiten, zu halten und darauf weiter zu bauen, wieder von neuem anfängt und seinen subjectiven Standpunkt zur Geltung zu bringen sucht. Die Folge davon ist, daß wir nun so viele einander widersprechende Systeme als Philosophen haben. Dagegen hat der hl. Thomas und die Scholastik darum ein so großes, einheitliches, dauerndes System geschaffen, weil sie sich an die überkommene philosophia universalis und perennis und die Sokratische Schule hielten, dieselben weiter führten, ergänzten und verbesserten. Hiebei hat ihnen aber die christliche Offenbarung die wesentlichsten Dienste geleistet. Vom Glauben geleitet, haben sie manche Irrthümer der antiken Philosophie, wie z. B. in Betreff der Ewigkeit der Welt, zurückgewiesen, bessere Begründungen für philosophische Wahrheiten, wie für die Unsterblichkeit der Seele geliefert. Um die Glaubenssätze, insbesondere die Geheimnisse, der Vernunft zugänglicher zu machen, mußten philosophische Begriffe, wie der von Person, Natur u. s. w., auf das gründlichste untersucht werden, wobei gerade von der Offenbarung die lichtvollsten Aufschlüsse über rein natürliche Begriffe und Verhältnisse geboten wurden.

Gerade dieses trifft bei der Untersuchung über das Wesen des Erkennens zu. Das Geheimniß der ewigen Zeugung des Logos lehrt uns, daß das Erkennen eine Art Abbildung, eine Darstellung, eine geistige Wiedererzeugung des Erkannten im Erkennenden ist. Der hl. Thomas hat diese Gedanken sehr scharfsinnig verfolgt, um daraus einen tieferen Einblick einerseits in das Wesen des trinitarischen Processes, andererseits in die innere Natur wie des Erkennens, so der Erzeugung zu gewinnen. So hat er den

Digitized by Google

Gedanken, der sich der Menschheit schon an ihrer Wiege aufdrängte, wissenschaftlich begründet. Die indo-germanische Ursprache und mit ihr alle ihre Töchtersprachen, das Sanskrit, Griechische, Lateinische, Germanische, bezeichnen mit derselben nur metathetisch verstellten Wurzel den Act des Erkennens gna, γιγνώσκειν, und den des Erzeugens gan, γεννᾶν, und auch am Ende aller geistigen Entwickelung wird nichts Treffenderes über das Wesen der Erkenntniß gesagt werden können, als was der hl. Thomas in Anlehnung an die ewige Zeugung des Wortes über das zeugende Denken festgestellt hat.

Diese Auffassung des Erkenntnißactes ist auch ganz allein im Stande, den Stein des Anstoßes zu beseitigen, über den die Kant'sche Kritik so verhängnißvoll stolperte. Seine fundamentale Schwierigkeit, oder besser gesagt, sein Grundmißverständniß liegt darin, daß uns unmöglich das Ding, wie es in sich ist, sondern nur in seiner Erscheinung gegenständlich werden könne: besteht ja das Erkennen eben darin, daß ein Gegenstand unserem Geiste erscheint. Ganz recht und noch bestimmter hat diesem Gedanken von der Subjectivität aller Erkenntniß der hl. Thomas mit Aristoteles Ausdruck verliehen durch den Satz: Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis, oder specieller auf das Erkennen angewandt: Quidquid cognoscitur, cognoscitur per modum cognoscentis. Das Erkennen ist vor allem eine subjective Zuständlichkeit unseres Geistes, aus ihrem Wesen muß es die Züge entnehmen, welche als Merkmale des zu erkennenden Objectes dienen sollen. Es wird darum all unser Erkennen und auch das Erkannte mehr oder weniger die Beschaffenheit des Denksubjectes an sich tragen. Das materielle, unter uns stehende Sein bekommt, wie es von der Seele erkannt wird, in ihr ein höheres geistiges Sein; umgekehrt wird das Höhere, namentlich das Göttliche, Unendliche in der erkennenden Seele mehr oder weniger entstellt, indem es auf die Stufe unserer niederen Geistigkeit herabgezogen wird. Aber dabei muß immer als Grundgedanke festgehalten werden, will man das Wesen der Erkenntniß nicht ganz verkennen und aufheben, daß dasselbe nicht rein subjectiv, nicht bloße Zuständlichkeit, sondern wesentlich objectiv, repräsentativ ist. Wird diese objective Repräsentation des Erkennens geleugnet, dann ist alles Erkennen und somit die ganze Kritik der reinen Vernunft nichts mehr und nichts

Digitized by Google

weniger als ein physiologischer oder höchstens mechanisch-psychischer Proceß von derselben, ja geringerer objectiven Bedeutung wie der Verdauungs- oder Athmungsproceß des Königsberger Philosophen.

Diese Repräsentationskraft der erkennenden Thätigkeit besteht nun nach dem hl. Thomas darin, daß die Seele in ihrer Thätigkeit sich zum geistigen Ausdrucke, zum lebendigen Abbilde der Objecte gestaltet, daß sie die zu erkennenden Dinge aus ihrem Wesen unter dem intentionalen Einflusse dieser Objecte *erzeugt* und ihnen so ein zweites ideales Sein außer dem, was sie in sich haben, verleiht. Auf diese Weise wird die Erkenntniß, die Idee zugleich Erscheinung der Seele, ihre innerste Lebensthätigkeit und wiederum Erscheinung des Objectes, freilich in der Weise, wie es vom menschlichen Geiste dargestellt werden kann. Daß wir „das Ding an sich" nicht erkennen können, brauchen wir nicht erst von Kant kennen zu lernen. Sehr gut sagt der Kopenhagener Philosoph *Hansen*: „Daß das Ding, *abgesehen von unserer Erkenntniß*, uns ein vollständig unbekanntes X ist, versteht sich von selbst — wird ja doch selbst der reichste Mann ein *armer* Mann, ‚abgesehen von dem', was er besitzt! Daß unsere Erkenntniß relativ ist, von dem Subjecte abhängt, ist wahr. Daß das Ding an sich möglicher Weise — möglicher Weise! — etwas Anderes und Mehreres sein könne, als das, wofür wir es erkennen, ist auch wahr; aber dieses ist nur eine müßige Speculation. Und die Thatsache, daß ich — durch die Erscheinungen — eine wirkliche Erkenntniß von den Dingen an sich habe, wird dadurch nicht verändert[1])."

Das innerste Wesen der Dinge vermögen wir freilich nicht zu ergründen, und wenn man dies unter dem Ding an sich versteht, wollen wir mit Kant nicht rechten. Der hl. Thomas, dem man gegenüber der Selbstbescheidung Kant's einen alles im Himmel und auf Erden ergründen wollenden Rationalismus zum Vorwurfe macht, hat diese Schranken der menschlichen Vernunft auf das bestimmteste anerkannt, und dieser Erkenntniß dadurch den schärfsten Ausdruck gegeben, daß er in Anbetracht der Schwäche der menschlichen Vernunft die Offenbarung selbst für die Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit, noch mehr für die über-ver-

1) Vierteljahrschrift f. wissenschaftl. Philosophie von Avenarius. 1891. 1. Heft. S. 57.

Digitized by Google

nünftigen Geheimnisse für nothwendig erachtet. Der bescheidene Kant dagegen hält die Vernunft — freilich im grellsten Widerspruche mit seiner epochemachenden Kritik der reinen Vernunft — für so selbstgenügend, daß er nicht bloß alle Geheimnisse, sondern alle übernatürliche Offenbarung mit dreistem Uebermuthe zurückweisen kann.

Also das Ding an sich, das innerste Wesen der Dinge vermögen wir auch nach dem hl. Thomas nicht zu ergründen; darin liegt eben der letzte Grund für die Existenz und Möglichkeit von Geheimnissen für jeden endlichen Verstand: das verhindert aber nicht, daß wir außer den Erscheinungen des Dinges durch sie und hinter ihnen das Wesen derselben wenigstens unvollkommen erfassen. Nicht die Erscheinungen, welche Gegenstand des Seins sind, sondern das Ding selbst, sein Wesen ist der eigenthümliche Gegenstand unserer Vernunft. Darum schaut die abstrahirende Vernunft dieses Wesen unmittelbar hinter und in den Erscheinungen. Freilich ist dies nur eine sehr unbestimmte Erkenntniß: dieselbe wird mehr und mehr vervollkommnet durch Schließen von den Erscheinungen auf das Sein nach dem so einleuchtenden und vom hl. Thomas so oft wiederholten Grundsatze: modus agendi sequitur modum essendi: die Thätigkeit des Dinges, seine Erscheinung ist nichts anders als die naturnothwendige Darstellung, Manifestation des innern Seins; das Sein ist für die Thätigkeit und diese muß also demselben proportionirt sein. Es kann also auch das innere Wesen des Dinges, das Ding an sich, um so vollkommener durch seine Erscheinungen erkannt werden, je mehr wir diese selbst zu erkennen suchen. So gewiß also die Vernunft Vernunft ist, muß sie im Stande sein, nicht bloß äußere Erscheinungen wie die Sinne zu erkennen, sondern auch das τό τι ἦν εἶναι, das, was die Dinge an sich sind, ihr Wesen einigermaßen zu erfassen. Und so gewiß die Dinge durch ihre naturgemäßen und naturnothwendigen Erscheinungen ihr inneres Sein offenbaren, vermögen wir mit der Zahl und Mannigfaltigkeit der erkannten Erscheinungen auch eine mehr oder weniger vollkommene Erkenntniß der besonderen Beschaffenheiten der Dinge zu erwerben.

Aber auch bei dieser aus der Natur der Sache entnommenen Begründung der Leistungsfähigkeit der Vernunft bleibt der hl. Thomas nicht stehen: wie immer geht er auf die höchsten und letzten

Digitized by Google

Principien zurück. Darum vermögen wir das innere Wesen der Dinge aus und in ihren Erscheinungen herauszulesen, weil sie die verkörperten Ideen der göttlichen Vernunft sind und unsere Vernunft, ein wahres Ebenbild der unendlichen Vernunft, als ein treuer Spiegel die göttlichen Strahlen aufnimmt, welche von den geschaffenen Dingen reflectirt und diesem endlichen, aber immer wahren geistigen Brennpunkte eingestrahlt werden. So gewiß also die göttlichen Ideen das wahre Wesen der Dinge darstellen, so gewiß können auch die zwar endlichen, aber immerhin den göttlichen ähnlichen Ideen unserer Vernunft keine falsche Abbildung der Dinge geben, noch viel weniger, wie Kant meint, gar nichts Objectives an den Dingen darstellen.

(Schluß folgt.)

II.

Matthias Döring,

ein deutscher Minorit des fünfzehnten Jahrhunderts.

(Von P. Conrad Eubel Ord. Min. Conv.)

Nachstehende Lebensskizze beruht hauptsächlich auf der unter obigem Titel erschienenen Schrift von Dr. P. Albert[1]). Wenn sie hier veröffentlicht wird, so geschieht es keineswegs in der Absicht, um die Lectüre der ausführlicheren Monographie überflüssig, sondern eher, um auf dieselbe aufmerksam zu machen, vorzüglich aber, um den Mann, welcher der Gegenstand derselben ist, auch in einer katholischen Zeitschrift zu besprechen, nachdem er bisher fast nur von protestantischer Seite berücksichtigt worden ist. Matthias Döring, zu Kyritz in der Mark Brandenburg wohl im letzten Decennium des 14. Jahrhunderts geboren, trat frühzeitig in den vom hl. Franz. von Assisi gestifteten Orden der Mindern Brüder ein. In seiner Vaterstadt selbst befand sich ein solches (zur sächsi-

1) Stuttgart, Süddeutsche Verlagsbuchhandlung (D. Ochs) 1892. gr. 8°. VIII u. 192 S.

Digitized by Google

schen Ordensprovinz gehöriges) Kloster, in welchem er das Probejahr und wohl auch noch einige weitere Jahre zubrachte, bis er zum Studium der Philosophie und Theologie an ein Studienhaus der Provinz, wahrscheinlich Magdeburg, dann aber, wie es mit besonders talentvollen Jünglingen zu geschehen pflegte, an das eine oder andere auswärtige Ordensstudium am Sitze einer Universität — es werden mit mehr oder weniger Berechtigung Prag und Oxford genannt — geschickt wurde. Sicher ist, daß er im Jahre 1422, bereits Lesemeister (Lector) seines Ordens, sich zum Zwecke der Graduirung zu Erfurt, wo auch ein bedeutendes Kloster seines Ordens war, intituliren ließ und schon am 23. October 1424 zum Doctor der Theologie promovirt und nun alsbald zum Professor derselben an der nämlichen Hochschule zugelassen wurde. Kurz darauf trat er auch literarisch hervor. Er verfaßte eine »Dialectica valde utilis«, schrieb Commentare zu den Sentenzen des Lombardus und zu Isaias, besonders aber das »Defensorium postillae Nicolai de Lyra contra Paulum (episcopum) Burgensem«, worin er jenen, der bekanntlich ein Ordensmitbruder von ihm war, gegen die von diesem zu dessen berühmter Postille gemachten kritischen Bemerkungen in Schutz nehmen zu müssen glaubte. Auch »sermones tam ad populum quam ad clerum« gab er heraus.

Durch diese Lehr- und schriftstellerische Thätigkeit, sowie durch seine übrige Tüchtigkeit erwarb er sich bei seinen Mitbrüdern solches Ansehen, daß sie ihn bereits im Jahre 1427 zum Provinzial der sächsischen Ordensprovinz erwählten, der größten von allen 34 damals existirenden; sie umfaßte nämlich in 12 Custodien gegen 90 Klöster und reichte vom Ausflusse der Weser bis nach Oberschlesien und von Eger-Hof bis Riga. Selbstverständlich fand hiedurch seine Lehrthätigkeit ein Ende, da die neuen Amtsgeschäfte seine Zeit vollständig in Anspruch nahmen, besonders durch die Visitation der einzelnen Klöster einer so weit ausgedehnten Provinz. Besondere Aufmerksamkeit erforderte gerade damals die immer größere Ausbreitung des Observantismus, d. h. jener Richtung im Orden, welche auf die Rückkehr zur ursprünglichen Strenge des Ordens, zur buchstäblichen Observanz der Ordensregel, namentlich bezüglich der Armuth, drang. Sicher war auch Döring ein Freund der Reform, aber nicht im Sinne der Observanten und ihrer Gönner, nicht so nämlich, wie z. B. Johannes von Capistrano,

Digitized by Google

der nachmals heilig gesprochene Hauptbeförderer der regulären Observanz in Deutschland, und der reformeifrige Cardinal Nicolaus von Kues sie auffaßten. Er wollte sicher nicht eigentliche Mißbräuche und der Ordenszucht direct Widersprechendes dulden, aber auch nicht die im Laufe der Zeiten rechtmäßig vom apostolischen Stuhle erhaltenen Privilegien, mochten sie auch dem Buchstaben der Regel mehr oder weniger Abtrag thun, preisgeben. Unter seinem Provinzialate wurden zwar die von Johannes von Capistrano auf Geheiß des Papstes Martin V. verfaßten und auf dem Generalkapitel zu Assisi im Jahre 1430 allgemein angenommenen Constitutionen in der sächsischen Provinz gemäß Beschluß des 1431 in Halberstadt versammelten Provinzialkapitels eingeführt, aber auch die schon im nächsten Jahre auf dem Generalkapitel zu Bologna ebenfalls mit Zustimmung Martins V. dagegen beschlossenen Milderungen, woran Döring sogar einen hervorragenden Antheil gehabt haben soll, zur Geltung gebracht. Derselbe wohnte auch 1455 dem Generalkapitel zu Assisi bei, auf welchem ein neuer erfolgloser Versuch zur Wiedervereinigung der Observanten und Conventualen gemacht wurde.

Seine Eigenschaft als Provinzial (nicht als Vertreter der Universität Erfurt) führte ihn auch nach Basel zum Concile. Daselbst zeigte er sich als eifrigen Vertreter und Verfechter der dem päpstlichen Ansehen so gefährlichen Concilstheorie. Er ging hierin so weit, daß er sich nicht nur auf Seite des Gegenpapstes Felix V. stellte, sondern sich sogar zum General der diesem anhangenden Gruppe seiner Mitbrüder (auf dem 1443 zu Bern von denselben gehaltenen Kapitel) wählen ließ und als solcher sechs Jahre, d. h. so lange fungirte, als sich Felix V. als Papst gerirte. An seine Baseler Concilsthätigkeit erinnert außer ein paar an die Väter des Concils gehaltenen Reden seine Denkschrift, die er in der Angelegenheit der Hussiten und zwar gegen den vierten der von diesen aufgestellten Artikel über die constantinische Schenkung, die er für ächt hält, anfangs des Jahres 1433 abgefaßt hat, sowie die ihm um die nämliche Zeit im Verein mit dem Breslauer Dompropst Zieselmeister vom Concil übertragene Sendung an den König Erich von Dänemark, um denselben zur Vertretung an demselben zu bewegen.

Mehr noch aber als beim Baseler Concil tritt Döring's Person

Digitized by Google

hervor in einer Angelegenheit, die in den vierziger Jahren des 15. Jahrhunderts in seiner engern Heimath so viel Staub aufwirbelte, nämlich in dem Streite um das heilige Blut in Wilsnack. Auf Wunsch des der Verehrung desselben geneigten Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg übernahm er es, mit einer Vertheidigungsschrift gegen den Magdeburger Domherrn Dr. Heinrich Toke, den vornehmsten Bekämpfer der Verehrung des heiligen Blutes in Wilsnack, hervorzutreten. Er erreichte auch, daß der apostolische Stuhl, an den die Sache zweimal gebracht wurde, nicht nur am 2. Januar und 5. Februar 1446, sondern auch nochmals am 6. Dezember 1453 die langen und bitteren Streitigkeiten günstig entschied.

Weniger glücklich war Döring gegen den Erzbischof Friedrich von Magdeburg in Sachen der Ordensobservanz. Dieser war ein eifriger Beförderer derselben und wollte sie insbesondere auch in dem zu Magdeburg selbst befindlichen Minoritenkloster einführen. Obwohl er hiezu besondere Vollmacht vom hl. Stuhl hatte, glaubte Döring doch, daß er hierin zu eigenmächtig vorgehe, und machte ihm darum energische Opposition, während er doch zur Reformirung anderer Klöster, z. B. zu Eisenach und Halle, selbst die Hand geboten hatte. Der Erzbischof verhängte deßhalb am 17. August 1461 über ihn und Nikolaus Lackmann, der ihm seit erst siebenzehn Tagen im Provinzialate nachgefolgt war, die Excommunication, wogegen er am folgenden 15. September seine »Appellatio contra Magdeburgensem archiepiscopum« an den Papst richtete. Dieser aber hatte schon am 30. September, noch vor Eintreffen der Appellation, die unumschränkten Vollmachten des Erzbischofs von neuem bestätigt, wodurch Döring und die auf seiner Seite stehenden Conventualen sich gezwungen sahen, nachzugeben und in die Reformirung des Magdeburger Klosters sich zu fügen.

Wie schon angedeutet, hatte sich Döring von der verantwortungsvollen Thätigkeit eines Provinzials bereits zurückgezogen. Es geschah am 1. August 1461 auf dem Kapitel zu Halberstadt, nachdem noch das im Vorjahre versammelte Kapitel seinem schon damals gestellten Enthebungsgesuche einmüthig widersprochen hatte. Er zog sich nun vollständig in das Kloster seiner Vaterstadt Kyritz, in welchem er das Ordenskleid empfangen und wo er wohl auch während seines Provinzialats seine von Visitationsreisen u. dgl.

Digitized by Google

freie Zeit zugebracht hatte, zurück und verwendete seine Muße auf die Fortsetzung der Chronik des Dietrich Engelhus, wodurch er neben dem Defensorium postillae Nicolai de Lyra seinen Namen am weitesten bekannt gemacht und sich einen, wenn auch bescheidenen Platz in der Geschichte der deutschen Historiographie gesichert hat. Tagebuchartig kurz, nach dem ersten Eindruck mit rückhaltsloser Offenheit niedergeschrieben, beleuchten und ergänzen diese Aufzeichnungen vielfach das Bild sowohl seines Zeitalters, wie seiner selbst. Das Leidenschaftliche seines Charakters tritt dadurch nur um so offenkundiger hervor; es äußert sich namentlich in den beißenden Bemerkungen über die einzelnen Personen, besonders wenn sie aus diesem oder jenem Grunde seine Gegner waren. Geistliche wie weltliche Fürsten bis zu den höchsten Spitzen hinauf werden damit bedacht. Nur Einem wird der Tribut der Achtung und Anerkennung rückhaltlos zu Theil: dem Gebieter seines Heimathlandes, Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg, seinem Gönner und Freund, der ihn hinwieder seinen würdigen Rath nannte. Zum Jahre 1442 bemerkt Döring in dieser Chronik, daß er auch eine Sammlung der in dem damals wogenden Kirchenstreite gegenseitig erschienenen Streitschriften angelegt habe unter dem Titel: »Liber perplexorum Ecclesiae.« Diese Sammlung ist leider verloren gegangen. Ohne Zweifel wäre dadurch unsere Kenntniß über das Baseler Concil erweitert und zugleich die Frage nach dem Verfasser der sog. »Confutatio primatus papae«, als welchen man neuestens Döring selbst hinstellen will, endgiltig gelöst. Der letzte Eintrag in Döring's Chronik von seiner Hand ist vom Jahre 1464. Er lebte aber noch fünf Jahre länger, da er erst am 24. Juli 1469 zu Kyritz starb. Wie anderen hervorragenden Gelehrten im Mittelalter Beinamen gegeben wurden, die oft recht bezeichnend sind, so erlangte auch er einen solchen, den eines »doctor armatus«.

Digitized by Google

III.

Johann Menſing,

ein Dominikaner des ſechzehnten Jahrhunderts.

(Von N. Paulus.)

I.

Erſt kürzlich ſchrieb Dr. Streber im Freiburger Kirchenlexikon (Bd. VIII, 1287) über den Dominikaner, dem folgende Studie gewidmet ſein ſoll: „Menſing's reiches theologiſches Wiſſen, das in ſeinen Schriften durch reinen Stil und glückliche Handhabung der deutſchen Sprache unterſtützt wurde, machte ihn zu einem bedeutenden Polemiker, deſſen Werth freilich heute zu wenig gewürdigt iſt.“ Der verdienſtvolle katholiſche Vorkämpfer iſt in der That ſehr wenig bekannt; es dürfte denn auch eine kurze quellenmäßige Darſtellung ſeines Lebens und Wirkens einigen Leſern dieſer Zeitſchrift nicht unwillkommen ſein.

Johann Menſing, gebürtig aus Magdeburg[1]), trat im Jahre 1495 in's dortige Dominikanerkloſter. In ſeiner Ende 1526 erſchienenen Replica (A 4 b) erklärt Menſing den lutheriſchen Prädicanten gegenüber, die ihn einen „Paulermönch“[2]) ſchalten: „Daß ſie mich einen Paulermönch heißen, nehme ich von Herzen gern an, ſo ich bisher nun länger als XXXI Jahre mich des Namens und Ordens vor Gott und der Welt unwürdig gemacht habe und mich des Ordens nicht ſchämen darf.“

1) Daß Menſing von Magdeburg geweſen, bezeugt ein Zeitgenoſſe, der Dominikanermönch von Pirna, Johann Lindner, in ſeinem 1530 dem Herzoge Georg von Sachſen gewidmeten Onomasticon, bei Mencken, Scriptores Rerum germanicarum. Lipsiae 1728. II, 1519. Nur ſteht hier ſtatt Menſing Dr. Johann von Sinck, was offenbar ein Druckfehler iſt.

2) In Sachſen wurden die Dominikaner gewöhnlich nur „Pauler“ genannt, weil die vornehmſten Klöſter, wie Leipzig, Halle, Halberſtadt und, wie es ſcheint, auch die ganze Ordensprovinz, den hl. Paulus als beſondern Patron verehrten. Vgl. Dreyhaupt, Beſchreibung des Saal-Kreyſes. Halle 1749. I, 782.

Digitized by Google

Seine höheren Studien wird er wohl in Leipzig begonnen haben[1]). Im Spätjahr 1515[2]), als er bereits Lector der Theologie war, bezog er die Universität Wittenberg und ließ sich hier unter dem Namen Johannes Henrici in die Matrikel eintragen[3]). Später unterließ er nicht, den lutherischen Gegnern seinen Aufenthalt in Wittenberg vorzuhalten: „Ob ich in der Wahrheit des hohen Titels wohl unwürdig bin," erklärte er 1526 denen, die ihn ob seines Doctortitels verspotten wollten, „so haben mich doch die gelehrtesten zu Wittenberg vor X Jahren darzu genugsam erkannt, so ich bei ihnen Licentiat ward[4])." Dieser Grad war ihm anfangs 1517 zu Wittenberg unter dem Vorsitze Carlstadt's verliehen worden[5]), nachdem er zuvor Ende 1515 und im Laufe des

1) Es ist sehr zu bedauern, daß die Matrikel der so wichtigen Leipziger Hochschule noch immer nicht veröffentlicht worden ist.

2) Nach Quetif, Scriptores Ord. Praed. II, 84, dem alle Schriftsteller, die Mensing erwähnen, folgen, hätte M. um 1514 zu Ulm Theologie gelehrt: Circa annum 1514 sacras literas Ulmae profitebatur, ubi et Joannem Host de Romberch inter auditores habuit. Dieser Joh. Romberck, ein Dominikaner der sog. deutschen Ordensprovinz (Provincia Teutoniae), bezeugt allerdings, daß er selbst um 1514 zu Ulm gewesen. Vgl. sein Widmungsschreiben an den Ordensgeneral Garcia de Loaysa, 1. Mai 1520, zur Schrift: Congestorium Artificiose Memorie V. P. F. Joannis Romberch de Kyrspe. Venetiis 1520. Auch spricht er mehrmals von Mensing als von seinem „väterlichen Freunde" (Pater meus et amicus praecipuus). Vgl. seine Vorrede zur Schrift: Antilogiarum M. Lutheri Babylonia, per J. Fabri. Coloniae 1530. Daß er aber unter ihm zu Ulm studirt habe, bezeugt er nirgendwo in seinen Schriften. Es ist übrigens ganz unwahrscheinlich, daß Mensing, der der sächsischen Ordensprovinz angehörte, in dem Kloster einer andern Provinz, wo kein Generalstudium bestand, als Professor thätig gewesen.

3) Album Academiae Vitebergensis ab an. 1502—1560, ed. C. E. Foerstemann. Lipsiae 1841. p. 59: 1515, in mutatione hyemali sunt recepti . . . Fr. Joannes Henrici Ord. Praed. Magdeburgensis conventus. Daß unter diesem Henrici Mensing zu verstehen sei, wird weiter unten nachgewiesen werden.

4) Replica. Ba.

5) Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis, ed. C. E. Foerstemann. Lipsiae 1838. p. 20: R. P. D. Joannes Henrici ord. praed. frater, die lune XXIII. Marcii in lectorio nove domus est publice licentiatus, vices decanatus gerente D. Andrea Carolstatensi . . . anno MDXVII.

Digitized by Google

Jahres 1516 die drei Stufen des theologiſchen Baccalaureats erſtiegen[1]).

Als Licentiat der Theologie verließ Menſing Wittenberg, um ſich nach Frankfurt a. d. O. zu begeben, wo er im Winterſemeſter 1517/1518 unter dem Rectorat des Conrad Wimpina immatriculirt wurde[2]). Um dieſelbe Zeit hatte ſich ein anderer Dominikaner, der bekannte Ablaßprediger Johann Tetzel, in die Frankfurter Univerſitätsmatrikel eintragen laſſen[3]). Noch im Spätjahr 1517 wurde Tetzel zum Doctor der Theologie promovirt[4]). Bald darnach wird wohl auch Menſing den höchſten akademiſchen Grad erworben haben.

Beim Ausbruch der religiöſen Wirren treffen wir den neuen Doctor als Prediger in Magdeburg. Hier war es auch, wo er um 1523 ſeine erſte apologetiſche Schrift verfaßte. In einer Abhandlung über das hl. Meßopfer, die er 1526 den „frommen Chriſten in der Stadt Magdeburg" zueignete, erklärte er: „Ich

---

1) Ibid. 18. 19. An. 1515. In die divi Clementis Pape V. P. Fr. Johannes Henrici Parthenopolitanus Ordinis divi Dominici, sacrae theologiae lector, pro baccalaureatu ad bibliam respondit, ac secunda feria post divi Andreae apostoli promotus est. — 1516. 16. Junii, post rigidum examen admissus est publice ad sententias et in sententiarium promotus religiosus Pater F. Joannes Henrici. — 7. Novembris. J. Henrici post circularem disputationem admitti pro formatura peciit et de consensu omnium senatorum est admissus. Et feria 6. post martini legaliter respondit et feria 4. post responsionem solemnem facto principio cum quaestione proponenda in baccalarium formatum publicatus est, deditque danda praesidenti. — Daß Henrici und Menſing eine und dieſelbe Perſon ſeien, iſt zwar noch von Niemanden bemerkt worden, doch ſteht es außer allem Zweifel. Ende 1526 erklärte M., er ſei vor zehn Jahren in Wittenberg Licentiat geworden; nun kommt aber um dieſe Zeit in der Wittenberger Matrikel kein anderer Dominikaner vor, als Joh. Henrici von Magdeburg. Menſing's Vater hat wohl Heinrich M. geheißen. Johannes Henrici würde demnach bedeuten: Joh. filius Henrici.

2) E. Friedländer, Matrikel der Univerſität Frankfurt a. O. Leipzig 1887. I, 50: R. P. fr. Johannes Henrici ordinis Praedicatorum Magdeburgensis, sacre theologie professor.

3) Friedländer I, 48.

4) J. C. Beckmann, Notitia Universitatis Francofurtanae. Francof. ad Viadrum 1707. p. 55.

Digitized by Google

will euch nicht bergen, wie ich vor drei oder vier Jahren durch euch gebeten worden bin, anzuzeigen, was ich glaube von der hl. Messe und was die hl. Väter vor vielen Jahren davon gehalten und geschrieben hätten und was zuvoran die hl. Schrift davon gesagt. Welches dann zu der Zeit also durch mich nach meinem schwachen Verstand geschehen, wie auch etlichen wohl bewußt, die meine Schrift vielleicht noch haben[1])." Inzwischen hatte jedoch die Neuerung in Magdeburg rasche Fortschritte gemacht. In Folge dessen wurde Mensing um 1524 genöthigt, die Stadt zu verlassen. „Durch Satanam und böse Leute," erzählt er weiter, sei er verhindert worden, den Magdeburgern „insgemein das Wort Gottes zu sagen"[2]).

Um diese Zeit stand an der Spitze der Magdeburger Domkirche Fürst Georg von Anhalt. Dieser fürstliche Dompropst schloß sich zwar später der lutherischen Partei an, doch zeigte er in den ersten Jahren nicht geringen Eifer für den alten Glauben. „Ich mag mit gutem Gewissen wohl sagen," erklärte er später, „daß ich von meinen kindlichen Tagen an eine herzliche Liebe und Eifer zu den väterlichen Satzungen, Ceremonien, Gebräuchen und Lehren, worin ich erzogen, getragen und deßhalb diese Lehre (die lutherische) heftiglich gehasset, welches alles, soviel als meine Jugend dazumal gelitten, mit der That zu beweisen mich beflissen, dessen ich noch gottlob Zeugen genug habe. Auch glaube ich, es sei noch beim hochwürdigen Kapitel, auch beim Rath zu Magdeburg unvergessen, als zwischen dem Dom und den (lutherischen) Stadtpredigern zu Magdeburg etliche Schriften ergingen, wie fest ich bei den Dompredigern gehalten, auch die gefördert und gern, so ich nur gewußt und vermocht, viel dabei gethan[3])."

Wir werden demnach nicht irre gehen, wenn wir annehmen, daß auch Mensing vom eifrigen Dompropst „gefördert" worden ist. Dem fürstlichen Gönner wird es wohl zuzuschreiben sein, daß der Dominikaner als Hofprediger nach Dessau berufen wurde.

---

1) Ich habe diese erste Schrift Mensing's nicht auffinden können, habe sie auch nirgendwo angeführt gesehen. Vielleicht ist sie nur handschriftlich in engeren Kreisen verbreitet worden.

2) Von dem opffer Christi yn der Messe. 1526. Vorrede.

3) Georgs Fürsten zu Anhalt Predigten und andere Schriften. Wittenberg 1555. S. 383 a.

Digitized by Google

Hier führte die Regentschaft Georg's Mutter, die treffliche Fürstin Margaretha von Anhalt. Ihr Gemahl, Fürst Ernst, der 1516 gestorben, hatte drei Söhne hinterlassen: Johann, Joachim und den schon erwähnten Georg. Da die Prinzen noch minderjährig waren, übernahm ihre Mutter die Verwaltung des Landes. „Es war eine Frau von ausgezeichneter Thätigkeit und ächter Frömmigkeit, eine wahre Perle[1]." Protestantische Schriftsteller können nicht umhin, den tief religiösen Sinn dieser Frau zu bewundern, obschon sie anerkennen müssen, daß Margaretha „den äußerlichen Ceremonien des römisch-katholischen Gottesdienstes eifrig zugethan gewesen"[2]. Einem dieser Schriftsteller zufolge „war vorzüglich ihr Hofprediger J. Mensing Ursache, daß sich diese Fürstin gegen die Kirchenverbesserung erklärte"[3]. Auch die jungen Prinzen suchte der Dominikaner im alten Glauben zu stärken. „Mensing war dem Lutherthum so sehr entgegen," schreibt derselbe Autor, „daß er alle nur erdenkliche Mühe anwendete, die drei Brüder bei dem katholischen Glauben zu erhalten[4]." Er sei ihr „fürnehmer Leiter" gewesen, berichtete später Fürst Georg vom eifrigen Hofprediger[5].

Nicht bloß auf der Kanzel und in mündlichen Unterhaltungen, auch in zahlreichen Schriften bemühte sich Mensing, den schwer bedrohten Glauben gegen die Angriffe der Neuerer in Schutz zu nehmen. Im Jahre 1526 veröffentlichte er eine ganze Reihe von Abhandlungen über den Opfercharakter der hl. Messe.

In einem ersten Werke, gegen Luther's Schrift: „Vom Mißbrauch der Messen" gerichtet, sucht er nachzuweisen, daß das allerheiligste Altarssacrament kein bloßes Testament sei[6]. In der Vorrede an den sächsischen Adel beklagt der Verfasser den verderb-

1) G. A. H. Stenzel, Handbuch der Anhaltischen Geschichte. Dessau 1820. S. 143.

2) J. Hr. Beckmann, Historie des Fürstenthums Anhalt. Zerbst 1710. II, 153.

3) Stenzel 163. — 4) Stenzel 163.

5) Georgs Schriften 384 b.

6) Von dem Testament Christi unsers Herren und Seligmachers. Dem Hochlöblichen Adell ym Land tzu Sachsen, sampt allen Christgleubigen Deutscher Nation tzugutt geschrieben und außgangen, beweret mit Götlicher Schrift, tröstlich zu lesen. Doctor Johann Mensingk. MDXXVI. Ohne Ort. 24 Bl. 4°.

Digitized by Google

lichen Zwiespalt, der durch die neue Lehre in Deutschland hervorgerufen worden: „So uns alle Fürsten der Welt nicht überwinden möchten, suchen wir uns selbst einer den andern zu vertilgen und zu verderben.“ Wie sei doch die „edle sächsische Nation“ zu bedauern, „daß aus ihr ein solcher Greuel und solch schädliches Gift entstanden“. „Es tröstet mich aber dagegen nicht wenig, daß ich einen großen, ja den mehreren Theil nicht allein unter euch frommen Herren und Junkern, sondern auch des gemeinen frommen andächtigen Volkes in Städten, Flecken und Dörfern unsers sächsischen Landes — Gott sei Lob und Ehre! — noch im alten und rechten Glauben unverrückt sehe und befinde von aller dieser Leichtfertigkeit und ketzerischen Lehre rein, frei und unschuldig[1]).“ Der sächsische Adel möge doch der katholischen Kirche treu bleiben, um so mehr, als die neue Lehre wenig Gutes hervorbringe: „Eia, wie evangelisch sind die Leute geworden, die wir jetzund sehen unter dem Titel des christlichen Namens ein heidnisch Leben führen, allein von sich selbst viel halten, sich selbst lieben und ihren Eigennutz suchen, geizig, stolz, hoffärtig, Gotteslästerer, den Eltern undankbar, voller Bosheit, ohne Lust und Liebe zu Gott, ohne Frieden, unkeusch, störrisch, ungütig, freventlich, blind, aufgeblasen, mehr die Wollust als Gott liebend.“

Eine zweite Schrift, worin gegen Luther bewiesen wird, daß die Messe ein Opfer ist, widmete Mensing den treugebliebenen Katholiken von Magdeburg[2]). Aus dieser Abhandlung erfahren wir, welchen maßlosen Angriffen damals das hl. Meßopfer von Seiten der Neuerer ausgesetzt war. Erklärten doch abgefallene Geistliche öffentlich auf der Kanzel, „es sei eine solche große Sünde, das Sacrament zu opfern in der Messe, daß sie lieber wollten so

1) Selbst in Kursachsen, wo Luther und seine Anhänger die neue Lehre unbehindert hatten verkünden können, stellte sich bei der im Januar 1526 abgehaltenen Visitation heraus, wie wenig noch das Lutherthum allgemein durchgedrungen war. Nur ganz vereinzelte Gemeinden wünschten eine Aenderung im Sinne der Neuerer. Vgl. Janssen III[14], 59.

2) Von dem opffer Christi yn der Messe: Allen Christglaubigen Deutzscher Nation not tzu wissen. Denen tzu Magdeburck ynn sonderheyt tzu gut geschrieben unnd außgangen. Beweret mit göttlicher schrifft. Doctor Johann Mensingk. O. O. Gedruckt im MDXVI. Jare. Am XXIII. Tag des Heumonats. 34 Bl. 4°.

Digitized by Google

viele Jungfrauen geſchändet haben, als ſie Meſſen gehalten haben."

Am Schluſſe ſeiner Ausführungen gegen Luther wendet ſich Menſing noch gegen ein „giftiges Schandbüchlein eines Fritzhans und eines Eberhard, die von dieſer Sache, gleichwie der Blinde von der Farbe, geſchrieben haben." In ihrer Schrift „wider den wohlberühmten Dr. Cubito und die andern"[1]) hätten dieſe Prädicanten, meint unſer Dominikaner, ſich allerlei Fälſchungen der hl. Schrift zu Schulden kommen laſſen. „Man hätte ihnen gern vorlängſt geantwortet," fährt der Verfaſſer fort, „ſie ſind aber keiner Antwort werth. Dies thue ich aber jetzt zufällig, damit ſie nicht meinen, man wiſſe es gar nicht beſſer."

Die zwei hier angegriffenen Magdeburger Prediger, Johann Fritzhans, ein abgefallener Franziskaner, und Eberhard Weidenſee, früher Propſt in Halberſtadt, beeilten ſich, gegen den Deſſauer Hofprediger eine Schrift zu veröffentlichen[2]). Aber auch Menſing blieb ihnen nicht lange die Antwort ſchuldig[3]). Aus der derben Abfertigung, die den Gegnern zu Theil wurde, möge bloß die eine oder die andere Stelle angeführt werden. Die Magdeburger Prädicanten hatten unter anderm behauptet, „Luther verachte Menſing als einen Lügner". Hierauf erwiderte der Domini-

1) Wie Doctor Cubito, Bonifacius, und der ſontags prediger yhm thum zu Magdeburg, Gottes wort ſchenden und leſtern. Dialogus. 1526. O. O. — Der ander Dialogus. Zwiſchen Bonifatio paulermunch, Doctor Cubito, den Sontages prediger, un eynem Chorſchüller, ym Thum zu Magdeburg. Eberhardus Widenſee und Johannes Fritzſthans. 1526. O. O. — Der hier erwähnte Dr. Cubito iſt Wolfgang Schindler von Ellenbogen (vgl. Katholik 1892. I, 559). Drei Schriften von ihm gegen Amsdorf aus dem Jahre 1528 angeführt von Fr. Hülße, Beiträge zur Geſchichte der Buchdruckerkunſt in Magdeburg, in Geſchichts-Blätter für Stadt und Land Magdeburg. 15. Jahrg. 1880. S. 366 f. Eine dieſer Schriften wird von Streber a. a. O. irrig Menſing zugeſchrieben.

2) Antwort auff die zwei elenden büchlein D. Johan Menſing pauler munch, das die Meß ein teſtament und keyn opffer ſei. Eberhardus widenſehe. Johann Fritzſthans. Magdeburg 1526.

3) Replica auff das wutige und unchriſtliche ſchandbuchlyn Eberhardts Wydenſehe, etwan Regelirer Probſts zu Halberſtat, und Hans Fritzehans etwan bruders Parfuſer ordens, die heylige Meſſe belangende, allen fromen Teutſchen zu gut. Doctoris Johannis Menſingk. Gedruckt im 1526. Jare am 8. tage Novembris. O. O. 55 Bl. 4°.

Digitized by Google

kaner: „Mit der Weise kann Luther allen Scribenten wohl antworten; denn also antwortet er dem Johann Roffensi, so Joh. Fabro, so Joh. Cochleo, so Joh. Dietenbergio, so Jodoco Clichtoveo, so dem Petro Sylvio und andern. Ist das genug, daß er die verachtet, die ihm die Schrift vorhalten, so muß er auch die Schrift ihm unverrückt vorgehalten als lügenhaftig verachten.“ Luther werde zwar von seinen Anhängern noch „bei lebendigem Leibe“ heilig gesprochen; doch „die Bauern im Lande zu Franken und Thüringen heißen ihn nicht einen Mann Gottes, sondern geben ihm Schuld, daß er fast 150,000 Menschen mit seiner Feder todtgeschlagen habe, so er sie wider die Obrigkeit aufgemustert und darnach dem Teufel gegeben und sie also um Leib und Seel gebracht.“

Bezüglich der Magdeburger Prädicanten erklärt unser Dominikaner: „Ich schweige allhie die schändlichen Worte, die mehr als tausend frommen Bürgern zu Magdeburg wohl bekannt, die diese Hebammen so oft öffentlich geredet, daß auch die frommen Weiber und Männer sich geschämt und gesprochen: sie hätten ihr Lebenlang solche Schande und Sünde nicht gewußt. Sprecht nun Nein dazu. Ich bitte um Gottes willen, alle frommen Christen wollen mir das verzeihen. Es thut mir im Herzen wehe. Ich wollte, ich dürfte es nicht schreiben. Nicht sage ich noch, was sie mit der That begangen, was vielen Leuten wohl kund ist. Sie sagen aufs letzte, der Prediger Leben sei nicht schädlich dem Volke, sondern die Lehre, womit sie ihr Leben, dessen sich auch Epicurus und Sardanapal schämen sollten, entschuldigen und ungestraft bleiben wollen, so sie doch Nichts wissen, aufzubringen wider die Priesterschaft, als den Mißbrauch, wiewohl wir etlicher Priester bös Leben nicht entschuldigen.“

Dem Vorwurfe gegenüber, daß die Katholiken durch ihre Meßceremonien der hl. Schrift etwas zusetzen, bemerkt der Verfasser ganz treffend: „Soll das alles ein Zusatz sein, was man braucht und glaubt ohne offenbare Schrift, so müsset ihr keinen Sonntag feiern noch Weihnachten, ihr müsset auch nicht euer Präfation singen und was ihr von uns erbettelt habet. Und so ihr's thut, werdet ihr Lügner, denn ihr setzet dem Worte Gottes etwas zu. Warum thut ihr's dann? Ums Volks willen, so euch die frommen Einfältigen sonst nicht glaubten, wenn ihr alles zugleich niederlegen würdet.“

Digitized by Google

Da Fritzhans auf die Replica eine neue Schrift folgen ließ[1]), so mußte auch Mensing wieder zur Feder greifen[2]). Daß bei dieser Polemik zwischen den beiden Gegnern heftige Schmähworte gewechselt wurden, bedarf wohl keiner näheren Erwähnung. Fritzhans wollte sich zwar über Mensing beschweren, als ob nur letzterer in dieser Hinsicht gefehlt hätte. „Er beklagt sich, dieser einfältige Mann," schreibt der Dominikaner, „ich habe ihn sehr gescholten, und spricht wie der Wolf, dem das Lamm das Wasser getrübt haben sollte. Man lese aber seine giftigen Lästerungen und höhnischen, spöttischen Speiworte wider uns, so sieht man, wie billig er klagt. Ich habe solche süße Worte von ihm und seinesgleichen und von niemand anders gelernt. Sie haben allein Urlaub zu lästern, wir sollen sie gnädige Junker heißen."

Daß Fritzhans es wirklich verstand, recht „spöttisch und höhnisch zu schmähen", bewies er in einer neuen Schrift[3]), worin Mensing seinerseits[4]) „fast so viele Unwahrheiten und Irrthümer als Zeilen" finden wollte. „Was Fritzhans dem einfältigen Mann mit Schriften nicht beweisen kann, will er ihm mit spöttischen Worten, mit Schelten und Schmähen einbilden."

Zur Zeit, wo Mensing diesen Federkrieg führte, veröffentlichte er zwei lateinische Reden, die er zur Vertheidigung des

---

1) Was die Mess sey. Und ob sie eyn testament oder eyn opffer genant werd Jhn der heyligen schrifft. Auf die Replica Doct. Joh. Mensings. Johannes Fritzsthans. Magdeburg 1527. — Recht bezeichnend für die Wahrheitsliebe des Verfassers ist folgende Stelle (A 3 b): „Die geistlichen Creaturen des Papstes, Pfaffen, Mönche, Nonnen, halten den Papst nicht für einen Menschen, sondern für Gott, der sie erschaffen hat. Das thun wir nicht."

2) Vorlegunge: Des unchristlichen buchlyns mit dem tittel, Was die Messe sey, ausgangen unter dem namen Hans Fritzhanses vormeinten burgers zu Magdeburg. Durch Johannem Mensingk. Gedruckt im 1527. Jare. Am 4. tage Maii. O. O. 23 Bl. 4°.

3) Widder den ubergeystlichen Thomisten zu Dessau, Johann Mensing. Pauler münchen. Johan. Fritzhans. Magdeburg 1527.

4) Leuterunge des unsaubern unwarhafftigen unchristlichenn spottbuchleyns, des titel, widder den ubergeystlichenn Thomisten zu Dhessau u. s. w. Hans Frytzhanses, etwan Parfusser Mönichs, und seyner mythelffer. Johannis Mensing. Gedruckt und außgangen am Abend S. Francisci. 1527. O. O.

Digitized by Google

katholischen Priesterthums vor dem Magdeburger Clerus gehalten hatte[1]).

Diese Reden erschienen im Frühjahre 1527. Zu Anfang des folgenden Jahres gab Mensing eine ganz vortreffliche Abhandlung über die Autorität der Kirche heraus[2]). Die Fürsten von Anhalt, denen die Schrift gewidmet ist, hatten Mensing ersucht, ein Buch zu verfassen, „daraus der gemeine Mann sein Gewissen trösten und seines Glaubens einen festen Grund haben möchte, auch erkenne alle irrigen verführerischen Lehren, besonders in dieser betrübten Zeit, wo das hl. Evangelium und göttlich Wort zwiespaltig und zerrissen gepredigt wird, daß ein armer Mann nicht weiß, wem er getrauen und glauben solle". Dem fürstlichen Ersuchen wäre der Verfasser schon längst nachgekommen, wenn er nicht durch seinen Kampf mit den Meßfeinden davon abgehalten worden wäre. „Weil sie aber jetzt schweigen," so wolle er sein Versprechen einlösen.

Was nun diese neue Schrift betrifft, so wird darin vor allem betont, wie nothwendig es sei, daß wir uns in Glaubenssachen von der unfehlbaren Kirche leiten lassen. „Welcher Prediger nicht prediget der hl. allgemeinen Kirche und den hl. Vätern gleichmäßig, der fehlet gegen die Wahrheit und ist zu meiden als ein Betrüger und Verführer der Gewissen." „Nicht daß wir," erklärt der Dominikaner, „die hl. Schrift verachten oder geringschätzen,

1) De Sacerdotio Ecclesiae Christi catholicae: oratio latina: habita ad clerum Parthenopolitanum: adversus Marti. Lutheri dogmata, praesertim, libello suo infando, de abroganda missa, malesuado demone prodita. Authore Johanne Mensingo. MDXXVII. Mense Januario. Sine loco. 28 Bl. 12°. — Examen Scripturarum atque Argumentorum: quae adversus Sacerdotium Ecclesiae: libello de abroganda Missa, per M. Lutherum sunt adducta. Johannis Mensingi. Oratio secunda. Anno 1527. penultima Marcii. s. l. 43 Bl. 12°. — Beide Schriften neu herausgegeben von Joh. Romberck unter dem Titel: M. Joannis Mensingi Theologi de Ecclesia Christi sacerdotio Libri duo. Ab autore nuper recogniti et multis in locis aucti. Adjunctus est iisdem panegyricus de dignitate et officio sacerdotii evangelici, Autore Jo. Romberch Kyrspensi. 1532. s. l. (Köln). 79 Bl. 12°. Spätere Ausgabe durch Theodor Mensing. Köln 1681.

2) Grundtliche unterrichte: Was eyn frommer Christen von der heyligen Kirchen, von der Vetern lere und heyligen schrift halten sol. Aus göttlichen schrifften getzogen und beweret. Durch D. Johannem Mensingk Prediger ordens. Gedruckt im 1528. Jare. Am XVIII. tage Februarii. O. O. 44 Bl. 4°.

Digitized by Google

oder sie Jemanden verächtlich machen wollten, sondern mit aller billigen Ehrerbietung glauben wir festiglich alles, was in den bewährten Schriften des Alten und Neuen Testaments beschrieben ist. Wir lassen aber uns dennoch nicht so daran genügen, daß wir das alles für Menschentand halten, was uns die hl. Kirche lehrt außerhalb der Schrift, so doch die Schrift selbst der Kirche und der Väter Lehr uns gebeut zu halten." Zudem wissen wir ja nur aus dem Munde der Kirche, welche Bücher aus Eingebung des hl. Geistes geschrieben worden. „Wo steht geschrieben, daß wir dem Evangelium Mathäi, Johannis oder der anderen glauben müssen? Steht's aber nirgends geschrieben, wie glaubet ihr dann dem Evangelium des Johannes oder auch der anderen? Wie thut ihr doch wider euer eigene Lehre!" Wie wir von der Kirche erfahren, welche Bücher das Wort Gottes enthalten, so ist es auch die Kirche, die uns über den wahren Sinn der hl. Schrift Aufschluß gibt. Wohl sagen die Gegner, die hl. Schrift sei so klar, daß sie Jedermann ohne fremde Hilfe leicht verstehen könne. „Meinen aber die Ketzer, die Schrift sei so hell und klar, warum machen sie so viele Bücher, um die Schrift zu ihrem Verstand zu bringen? Ist die Schrift so klar, hell und leicht zu verstehen, wie sind sie dann so uneinig über dies eine Wort: Dies ist mein Leib?"

Man schließe sich deßhalb der Kirche an, welcher Christus versprochen, daß er bei ihr bis zum Ende der Zeiten bleiben werde. „Ist aber Christus bei uns und der hl. Geist bis zum Ende der Welt, wie sagen dann die Ketzer, das Evangelium habe unter der Bank gesteckt nun länger als 400 Jahre? Haben wir so lange das Evangelium nicht gehabt, so haben wir weder Christum noch den hl. Geist gehabt, und wird das Wort Christi falsch: Ich bin bei euch u. s. w. Ist aber Christus bei uns bis zum Ende, so bleibt auch die Wahrheit bei uns bis zum Ende; daraus folgt, daß das Evangelium bleibt bis zum Ende. Darum ist es fälschlich erlogen, daß das Evangelium unter der Bank gesteckt habe 400 Jahre. Soll es aber je heißen unter die Bank gesteckt, so hat's Luther selbst sammt seinen Gesellen unter die Bank gesteckt, weil das Evangelium und alle Schrift nie so verachtet worden, als itzt durch Luthers Lehre, der alle Liebe zu Gott und den Menschen, alle Einigkeit zwischen Herren und Knechten, Priestern und Laien, Männern und Weibern ausgeschlossen hat, alle gute Werke und

Digitized by Google

Zucht verworfen, alle Wahrheit verdunkelt, eitel Lügen an die Statt gesetzt, Haß und Neid, Unkeuschheit, Frevel und Ungehorsam eingeführt."

Im Laufe des Jahres 1528 begann Menfing einen neuen Federkrieg mit dem Magdeburger Superintendenten Nicolaus Amsdorf. Durch Schriften und Predigten hatte letzterer nicht bloß in Magdeburg, sondern auch in den umliegenden Städten, namentlich in Goslar und Braunschweig, die neue Lehre zu verbreiten gesucht. Der Dessauer Prediger glaubte deßhalb, an die zwei erwähnten Städte eine Schrift richten zu sollen[1]), um dieselben vor Amsdorf und dessen „ungegründeter, unwahrhaftiger, betrüglicher und unsinniger Lehre" zu warnen.

Diese „unsinnige" Lehre bestand besonders darin, daß Amsdorf behauptete, der Glaube allein ohne alle guten Werke genüge dem Menschen zur Seligkeit. Eine solche Lehre, erklärt Menfing, mache das Volk „unwillig zu allen guten Werken". Wohl bekennt der katholische Prediger, daß wir nur aus Gnade gerechtfertigt werden, ohne jedwelchen Verdienst von unserer Seite. So lange der Mensch in Sünden ist, „mag er durch seine guten Werke, wie gut sie auch seien, nicht verdienstlich erlangen die Gerechtigkeit". Ist er aber einmal gerechtfertigt, „dann soll er durch seine Werke weiter gerechtfertigt werden", und auf diese Weise mit der Gnade Gottes den Himmel verdienen. Deßhalb sind auch die guten Werke nützlich und nothwendig zur Seligkeit; doch werden diese Werke nur verdienstlich in Abhängigkeit von der Gnade Gottes. „Dies haben wir stets gelehrt, daß keine unserer Werke verdienstlich gelten vor Gott, als die aus dem Geiste Gottes entspringen und er selbst in uns wirkt. Die Lutheraner sparen die Wahrheit, wenn sie sagen, wir lehren, durch Menschenwerke oder unsere eigenen Kräfte, oder durch den freien Willen selig zu werden, spotten und heißen uns Werkheilige, damit sie das arme Volk von allem Guten abschrecken und anhetzen, uns zu verfolgen, zu berauben und zu ver-

1) Beſcheidt ob der Glaube alleyn on alle gute wercke dem menſchen genug ſey zur ſeligkeyt. Daryn vorleget werden die zwey ungegründte und unchriſtliche laſterbüchlyn Nicol Amſsdorffs. Den frommen Chriſten zu Goſslar und Brunſchwygk ſonderlich zu geſchrieben. Durch Johannem Menſingk Prediger Ordens. Gedruckt zu Leyptzigk durch Jacob Thanner und außgangen am tage S. Kyliani. Im 1528. Jare. 46 Bl. 4°.

Digitized by Google

treiben, auf daß ſie ſelbſt große Junker werden.“ Nach katholiſcher Lehre gebe Gott den Menſchen die Gnade, womit ſie etwas verdienen; mit der Gnade müſſe der Menſch frei mitwirken. „Alſo halten wir die Mitte zwiſchen den pelagianiſchen Ketzern, die da ſagen, wir werden ſelig und thun Gutes aus eigenen Kräften, und den Lutheriſchen, die da ſagen, wir thun Nichts zu unſerer Seligkeit.“

Amsdorf erwiderte auf dieſe Ausführungen mit einer heftigen Schmähſchrift[1]), die unſerm Dominikaner Gelegenheit bot, manche Behauptungen des Gegners richtig zu ſtellen und ſeine eigene Anſicht noch beſſer zu begründen[2]). Amsdorf in ſeiner Antwort, erklärt Menſing, „fällt von der Hauptſache gänzlich ab, läßt alle unſere angezogenen Schriften unverantwortet, ſucht Urſache, zu hadern und zu zanken, fobet und wüthet, ſchmähet und ſchändet, wie ein alt bös Weib, nach ſeiner und ſeines Geiſtes Art, damit er ſeine ungegründete Sache beſchönige, als ſollte es Niemand merken, wie unchriſtlich er gehandelt und gelehrt hat. Ich werde von ihm ein Bube, ein Eſel, ein Verräther, ein Böſewicht, und was ſie erdichten können, geſcholten. Hätte er Schrift, er ſparte die Scheltworte; er will aber was aufs Papier bringen.“

Nun wiederholt der Verfaſſer nochmals, den lutheriſchen Entſtellungen gegenüber, daß nach katholiſcher Lehre der Menſch aus lauter Gnade gerechtfertigt werde. „Unſer keiner hat je anders gelehrt, als daß Gott aus lauter Gnade ohne alle Verdienſte und Werke uns erſtlich erwählt und rechtfertigt. Amsdorf aber beweiſet nicht, daß Gottes Wahl uns ewiglich ſelig mache ohne Zuthun unſerer Werke.“ Wohl habe Chriſtus durch ſeinen Tod uns den Himmel verdient. „Aus dieſem aber mag Niemand ſchließen, daß wir Nichts verdienen, denn wir durch Chriſti Leiden und Verdienſt erlangt haben, daß wir verdienen können.“ Wäre es wahr,

1) Das der Pauler monich zu Deſſa Johan menſing ym Glauben und uber den werken iſt unſinnig, tol und thöricht worden. Gott erbarm ſich des armen menſchen. Niclas Amsdorff. 1528.

2) Errettunge des Chriſtlichen Beſcheydts: den Glauben und gute wercke belangende, von der leſterlichen und unchriſtlichen ſchmehunge, ſo Nicol Amßdorff vormeynter prediger und warhafftiger vorfuerer zu Magdeburgk dargegen geſchrieben. Durch Johann Menſingk. Vollendet am IIII. tage Octobris 1528. O. O. 32 Bl. 4°.

Digitized by Google

wie Amsdorf behauptet, „daß die guten Werke Nichts zur Seligkeit thun“ [1]), so würde daraus folgen, daß wir Gottes Gebote nicht zu halten brauchen. „Thun die guten Werke Nichts zur Seligkeit, so thun auch die Gebote Gottes, wenn sie gehalten werden, Nichts zur Seligkeit; und wird derjenige so gut selig, der sie nicht thut, als der sie thut. Wird aber der auch selig, der Gottes Gebote nicht thut, so folgt weiter, daß es ohne Noth ist, die Gebote Gottes zu halten.“

Seine treffliche, in klarer, volksthümlicher Sprache geschriebene Abhandlung schließt Mensing mit folgenden bemerkenswerthen Worten: „Unsere Meinung ist nicht, den Glauben noch die Gnade Gottes zu verkleinern, sondern wir vertrauen, die Schriften allenthalben zu erhalten, die den Glauben und die Gnade preisen, sowohl als die, so die Werke loben. Verhoffen auch, die Gnade mehr als unser Gegentheil zu preisen, dieweil wir bekennen, uns sei gegeben, was sie uns gegeben leugnen und Gottes Gnade verkleinern, nämlich daß wir nicht allein von Gott geseligt werden, sondern daß er auch unsere Natur durch Gnade so hoch führet und ehret, daß wir auch selber unsere Seligkeit erwerben und gutwillig und

1) Später ging Amsdorf noch weiter. Im Kampfe gegen die Majoristen behauptete er sogar, die guten Werke seien schädlich zur Seligkeit. Man vergleiche die höchst merkwürdige Schrift: Niclas von Amsdorff. Das die Propositio (Gute werck sind zur Seligkeit schedlich) ein rechte ware Christliche Propositio sey, durch die heiligen Paulum und Lutherum gelert und geprediget. MDLIX. O. O. In dieser Schrift gesteht der lutherische Zelot, daß die menschliche Vernunft zwar nicht verstehen könne, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien; aber, fährt er fort, „alle, die glauben und lehren in Religionssachen, was der Vernunft gemäß ist und sich mit der Philosophie reimet, sind Ketzer“. „Heiden, Türken, Pfaffen und Mönche, diese alle verdammen die gedachte Propositio (Gute Werke sind schädlich u. s. w.), denn sie folgen der Vernunft und menschlicher Weisheit der Philosophie.“ Um allem Mißverständnisse vorzubeugen, sei hier bemerkt, daß Amsdorf zwar lehrt, die guten Werke seien „als Früchte des Glaubens“ nothwendig. Aber selbst von diesen nothwendigen Früchten des Glaubens lehrte er, daß sie schädlich seien. „Wenn man uns recht verstehen will, so sind auch die Früchte des Glaubens vor Gottes Gericht von Art und Natur Sünde und schädlich zur Seligkeit.“ Die protestantischen Gegner hatten nicht Unrecht, wenn sie sagten, solche Lehre müsse die Menschen zu „Epikurer“ machen. Andererseits konnte aber auch Amsdorf seine Ansicht auf verschiedene Aussprüche des „heiligen Lutherus“ stützen.

Digitized by Google

freiwillig darzu kommen, welches wir ohne die Gnade nicht vermöchten. Also bekennen wir, daß wir nicht, wie ein Vieh, darzu geführt und getrieben werden. Wir sagen: Gott gibt uns seine Gnade, Glauben und Liebe erstlich ohne Verdienst unserer Werke, darnach auch die folgenden guten Werke und Verdienste aus derselben Gnade und Liebe fließende, und zuletzt die ewige Seligkeit für solche gnadenreiche Werke. Derhalben preisen wir die Gnade Gottes mehr als unsere Feinde, und haben desto mehr Ursache ihm zu danken, ihn zu lieben und zu loben. Denn also werfen wir mit den 24 Aeltesten unsere Kronen, d. i. alles, womit Gott uns geehrt, geschmückt und erhöht hat, als Glaube, Liebe, Gerechtigkeit, gute Werke, Verdienst, Lohn und Seligkeit, ganz darnieder vor den Thron Gottes und beten ihn an und sprechen: Ihm sei Lob, Ehre und Danksagung in Ewigkeit!"

Die Polemik zwischen Amsdorf und Mensing wurde nicht weiter fortgesetzt, da der Dominikaner bald nachher, anfangs 1529, Dessau verließ, um einem Rufe nach Frankfurt a. d. O. zu folgen. Einige Jahre später, am 1. Januar 1533, schrieb Fürst Georg von Anhalt an Herzog Georg von Sachsen: „Ich weiß Ew. Liebden nicht zu verhalten, daß wir etliche Jahre Dr. Mensing zum Prediger gebraucht, welchen wir dazumal gern länger behalten hätten. Weil er sich aber dem Kurfürsten von Brandenburg (Joachim I.) versprochen, hat er uns einen andern Predigerordens, Petrum Anspach, an seiner Statt zugeschickt, der ins vierte Jahr bei uns gewesen und auf verschienenen Ostern (1532) deßgleichen von uns gegen Frankfurt gezogen[1])."

1) Georgs Schriften 333 a. Demnach ist der Artikel von Floß über Peter Anspach im Kirchenlexikon I², 908 zu berichtigen. Peter Anspach, der 1529 nach Dessau kam, um sich 1532 als Prediger nach Frankfurt zu begeben, ist der Verfasser folgender Schrift: Antithesis der lutherischen Bekenthniß u. s. w. Frankf. a. d. O. 68 Bl. 4°. Die Schrift erschien 1533, nicht 1531, wie Floß und andere behaupten. Das Jahr des Druckes ist zwar nicht angegeben; aber in der Schrift selbst (S. 32 b) bezeichnet der Verfasser 1532 als „das nächst vergangene Jahr". Als 1540 die Neuerung in Frankfurt eingeführt wurde, begab sich Anspach nach Erfurt, wo er sich im Spätjahr 1540 in die Universitätsmatrikel eintragen ließ. Vgl. J. C. H. Weißenborn, Acten der Erfurter Universität. 2. Theil. Halle 1884. S. 353. Vgl. auch Katholik 1892. I, 557. Nr. 93. (Schluß folgt.)

Digitized by Google

IV.

Zur Geschichte der Oxford-Bewegung.

(Von A. Bellesheim.)

In einem früheren Bande dieser Zeitschrift habe ich die auf Anordnung des Cardinals Newman durch Mrs. Anne Mozley veranstaltete Herausgabe der Selbstbiographie und der Briefe Newman's aus seiner anglikanischen Zeit ausführlich zur Anzeige gebracht[1]). Heute liegen schon wieder weitere Beiträge zu einer Lebensbeschreibung des Cardinals vor, die man um so freudiger entgegennimmt, je mehr die Ueberzeugung an Festigkeit gewinnt, daß Newman wie kaum ein zweiter Zeitgenosse die Entwickelung der anglikanischen wie der katholischen Kirche in England nachhaltig bestimmt hat. Abweichend vom Cardinal Manning, in dessen Leben das Princip der Folgerichtigkeit eine ausnehmend wichtige Rolle spielt[2]), bietet Newman's Geistesproceß zufolge der Schwankungen, die seiner anglikanischen, wie seiner katholischen Periode anhaften, dem Forscher nicht wenige Schwierigkeiten[3]). Auch aus diesem Grunde ist jeder Beitrag zur tiefern und allseitigen Erfassung Newman's mit Freude zu begrüßen.

1. Der vormalige Archidiacon der Diöcese Gloucester, Sir George Prevost, veröffentlicht aus dem Nachlaß seines Schwagers Isaac Williams dessen Autobiographie, welche manche interessante Notizen über Newman's Wirksamkeit in Oxford und außerdem mehrere Briefe aus seiner katholischen Zeit an Williams bringt[4]).

1) Katholik 1891. I, 251—267. 325—348.

2) A. Bellesheim, Henry Edward Manning, Cardinal-Erzbischof von Westminster. Mainz, Kirchheim 1892. S. 24.

3) Katholik 1878. I, 203: Die neue Ausgabe der alten Schriften Newman's.

4) The Autobiography of Isaac Williams, R. D. Fellow and Tutor of Trinity College, Oxford. Edited by his Brother-In-Law The Ven. Sir George Prevost late Archdeacon of Gloucester. 2. Edition. London, Longmans, Green & Comp. 1892. 8°. VI, 186 pag.

Digitized by Google

Abgeschlossen hat Williams die Autobiographie am 10. December 1851, also zu einer Zeit, wo Newman erst sechs Jahre dem katholischen Bekenntniß angehörte und die hier berichteten Thatsachen in dem Gedächtnisse des Verfassers in voller Frische fortlebten. Doch folgen noch einige kleine Ergänzungen bis Dezember 1859. Er hat sie seinen Kindern gewidmet als Erinnerung an Zeiten und Personen von Bedeutung, „welche auf die künftige Gestaltung und die Geschichte der Kirche in unserer Heimath bestimmenden Einfluß ausgeübt". Der Eindruck, welchen die Lectüre der Biographie hinterläßt, ist der eines dem anglikanischen Bekenntniß aufrichtig ergebenen Mannes, dem aber der Blick in die Tiefe und umfassende theologische Kenntnisse fehlen. In dieser Beziehung geht Williams so weit, daß er Newman's vorurtheilsfreie Würdigung der katholischen Kirche nicht zu ertragen vermag. In jener glaubte er sogar eine schwere Versuchung wider seine Festigkeit zu dem Bekenntniß, welches er von den Eltern überkommen, erblicken zu sollen. Anstatt dem vermeintlichen Angriff auf seinen religiösen Standpunkt mit offenem Visir und überlegener Ruhe entgegenzutreten, ergreift er die Flucht und zieht dem vormals so innigen Verkehr mit Newman engere Grenzen[1]).

Geboren am 12. Dezember 1802 zu Cwmcynfelin in Cardiganshire, verlebte Williams einen großen Theil seiner Jugend in London, wo sein Vater das Amt eines Advokaten am Kanzleigerichtshofe bekleidete. Die kurzen, aber bedeutungsvollen Mittheilungen über seine Ausbildung in der Privatschule zu Worplesdon, wie auf der Lateinschule zu Harrow werfen auf den Geist, der hier sich kundgab, kein günstiges Licht. Das Andenken an die erstere erpreßt ihm den Vorsatz, keines seiner Kinder je einer Privatschule anzuvertrauen. Was die hl. Schrift unter „böser" Welt versteht, das glaubte er hier gefunden zu haben[2]). In Harrow fand er Knaben, welche nicht die „besten Grundsätze" hatten. Wie hätte das auch anders sein können, „da ich in Harrow keinen Religionsunterricht irgend welcher Art empfing und der den jüngeren Knaben in der Kirche angewiesene Platz auf einer Gallerie sich befand, wo man unmöglich auch nur den geringsten Theil des Gottesdienstes vernehmen konnte"[3]). Aber auch Williams selbst

1) Williams 111. — 2) Daſ. 3. — 3) Daſ. 7.

Digitized by Google

hat damals dazu beigetragen, daß das Andenken an jene Tage kein ungetrübtes war. Er verfiel auf die Lectüre der Gedichte des genialen, aber dämonischen Lord Byron. „Ich wagte es," bemerkt er, „in jene Gedichte mich zu versenken, wohl wissend, daß das nicht gestattet sei, wurde aber angenehm überrascht, als ich so wenig Schädliches darin entdeckte. Allerdings glaubte ich, die Lectüre sei gefahrlos. Aber von diesem Standpunkte bis zu großer Bewunderung war nur ein Schritt. Unberechenbaren Schaden auf lange Jahre hat mir dieses Gift bereitet. Und zwar um so mehr, als der Unglaube unter schönen Versen und raffinirten Gefühlen verborgen lag[1])."

Im Laufe der Zeit bezog Williams die Hochschule von Oxford, wo er im Trinity-Colleg eine Burse erlangte und nachmals auch Fellow oder Präbendat, sowie Tutor oder Privatdocent wurde. Von mannigfachen Versuchungen umgeben, fehlte es ihm an Jemanden, „der ihm Führer gewesen oder ihm vom Christenthum gesprochen hätte"[2]). Unter denjenigen Männern, welche auf Newman's Geistesgang in der anglikanischen Periode den nachhaltigsten Einfluß ausübten, ragen John Keble und Richard Hurrell Froude hervor. Zu beiden trat auch Williams in enge Beziehungen. Keble, der Hymnendichter des Anglikanismus, der sich durch das Christian Year 1827 einen Namen gemacht, stand damals auf der Höhe des Ruhmes und galt in manchen Kreisen für einen Heiligen. Seine Stelle als Fellow im Oriel-Colleg hatte er mit der Pfarrei Southrop vertauscht, wo Williams mit Froude und Robert Wilberforce, dem nachmaligen Convertiten, in den Ferien zusammentraf. Das Bild, welches Williams von Keble entwirft, ist anziehend, befriedigt aber vom dogmatischen Standpunkte durchaus nicht. Bei aller Anerkennung für seine Talente, Kenntnisse, Demuth, Selbstlosigkeit und Liebe zu den Armen vermißt man Selbstständigkeit und Folgerichtigkeit des Urtheils. Eine sachgemäß sich vollziehende innere Ausbildung sucht man vergebens. Keble bekennt sogar, daß seine Hinneigung zum Katholicismus unter Newman's Führung eine Art von Intermezzo in seinem Geistesleben darstellte, und daß er nach der Trennung von Newman zu seiner erstmaligen Geistesrichtung zurückkehrte[3]). Aus Liebe zu

1) Williams 7. — 2) Daſ. 10. — 3) Daſ. 118.

Digitized by Google

seinen Freunden bekannte er sich, namentlich dann, wenn diese verfolgt wurden, zu deren Ansichten[1]). Diesem Wechsel der Stimmung entsprach auch der Plan Keble's zur Umarbeitung des „christlichen Jahres", welchen Williams bekämpfte und damit Veranlassung zur Herausgabe der Lyra Innocentium bot, welche den anglikanischen Standpunkt weniger scharf, als das christliche Jahr vertrat.

Durch den Prediger Hughes auf die Bedeutung Newman's aufmerksam gemacht, tritt Williams mit demselben in nähere Beziehung und wird sieben Jahre (1832—1839) sein Kaplan an der Marienkirche in Oxford und der mit ihr verbundenen Filiale zu Littlemore[2]). An mehr als einer Stelle wirft Williams seinem Pfarrer Skepticismus vor. Unleugbar geht ein solcher Zug durch Newman's inneres Leben. Aber er selbst gibt die Erklärung, indem er sagt: „Meine Versuchung liegt im Skepticismus[3])." Indeß ebenso tief war auch sein Bedürfniß nach einer leitenden Autorität, welche allein sichern Halt gewähren konnte. Aus diesem Grunde dünkt uns auch der Vergleich, welchen Williams zwischen seinem Pfarrer John Henry Newman und dessen jüngerem Bruder Franz zieht, durchaus nicht zutreffend. Ihm erscheinen die beiden Brüder, welche nach Anlage, Bildung, Geistes- und Geschmacksrichtung und namentlich in religiöser Hinsicht unendlich verschieden sind, wie zwei Schiffe, die, von entgegengesetzten Punkten des Erdballes einander zusteuernd, an der nämlichen Klippe scheitern. Schade, daß Williams die klaffende Wunde des Anglikanismus einen Augenblick außer Acht gelassen, jene Comprehensiveness, welche für alle möglichen Denkrichtungen Platz besitzt und daher neben dem Atheisten Franz auch den katholisirenden John Henry Newman beherbergen konnte[4]). Auch mit der Duplicity Newman's hat es seine guten Wege. Gewiß war es eine eigenthümliche Veranlagung desselben, sich in den Gedankengang anderer zu vertiefen und diesen vorzutragen, als sei es seine eigene Meinung. Das war aber kein Zeichen von Zweideutigkeit und noch weniger von Jesuitismus, wie Jelf betonte[5]). Newman wollte vielmehr aus zarter, ja übertriebener Gewissen-

1) Williams 116. — 2) Daf. 42.
3) Daf. 70. Newman said to kim: „My temptation is to Scepticism."
4) Williams 59. — 5) Daf. 54.

Digitized by Google

haftigkeit auch dem Gegner gerecht werden. Dahin gehört auch die Anklage, Newman sei nicht im Stande gewesen, Keble richtig zu beurtheilen, er habe ihn lediglich durch die Brille Froude's angesehen[1]). Was für besonders sublime Theologie und Philosophie hat denn der Dichter und Landpfarrer John Keble eigentlich vorgetragen, daß ein Mann von der Bedeutung Newman's nicht aus eigener Kraft den Dichter durchschauen konnte? Wenn Newman bei der Wahl eines neuen Präsidenten des Oriel-Collegs 1827 statt des matten, weichherzigen Keble dem kräftig veranlagten Hawkins seine Stimme gab, dann zeugt das von seiner Menschen- und Lebenskenntniß. Auch was Williams über Newman's Stellung zu seiner Mutter und seinen Schwestern bemerkt, bedarf einer Verbesserung[2]). Mit nichten „hat er unter dem Schein falscher Ascese seine Zuneigung zu den Seinigen erstickt und dadurch seine geistige Krankheit gesteigert". Wohl aber steht nach Ausweis seiner Briefe heute fest, daß Newman's Mutter, welche der evangelikalischen Richtung huldigte, ihre Beziehungen zu ihrem ältesten Sohne John Henry bedeutend lockerte, nachdem er seit 1826 dem Evangelikalismus entsagt und das Studium der Kirchenväter unter dem Einflusse von Froude, Keble und Pusey aufgegriffen hatte.

Williams gehörte zu denjenigen Männern, welche durch die Abfassung zeitgemäßer Broschüren (Tracts) und religiöse Volkspoesie dem Anglikanismus Leben einzuhauchen wünschten. Dürfen wir seiner Darstellung Glauben schenken, dann ist der erste Keim der Tracts auf eine Unterredung mit dem aus Italien heimgekehrten Richard Hurrell Froude 1833 zu suchen[3]). Auf Froude's Frage: „Was die ‚Sonderlinge' erreichten, das sollte für uns unmöglich sein?", habe Williams geantwortet mit der Forderung der Herausgabe von Broschüren[4]). Von Williams stammten die Broschüren 80, 86 und 87. In der ersteren mit dem Titel „Vorbehalt oder Vorsicht bei der Verkündigung der christlichen Lehre" verfocht er einen von der alexandrinischen Exegetenschule stark betonten Gedanken. So weit aber schritt die neue Bewegung nach rechts vor, daß er in Broschüre 86 schon Partei ergriff für die liturgischen

1) Williams 50. — 2) Das. 61. — 3) Das. 62.

4) Das. 63. — Unter Sonderlingen versteht er die Evangelikalen, die eine außerordentliche innere Erweckung oder Bekehrung anstrebten.

Digitized by Google

Bücher der Hochkirche gegenüber den in seinen Augen unbegründeten Angriffen auf dieselben, welche Newman und Keble, die Herausgeber der berühmten »Remains of Richard H. Froude«, in der Vorrede zu denselben sich erlaubt hatten. Uebrigens brauchte Williams sich nicht mit dem Common Prayer Book der anglikanischen Kirche zu spreizen, denn er war der Mann, der schon vor Jahren sich ein altes Pariser Brevier beschafft und dessen altehrwürdige Hymnen in's Englische übertrug[1]). Zum Theil erschienen diese als Lyra Apostolica in dem von Rose herausgegebenen British Magazine.

Zu den merkwürdigsten Büchern dieser Periode, ohne deren Studium ein genaues Verständniß von Newman's Entwickelungsgang unmöglich ist, gehören Froude's oben genannte „hinterlassene Schriften" (Remains), welche aus Tagebüchern und Predigten bestehen. Den ersten Gedanken zu dieser Veröffentlichung hat Williams gegeben, das habe ihm Newman selber bestätigt[2]). Dennoch konnte Williams mit der Art und Weise, wie die Herausgeber ihres Amtes gewaltet, sich nicht befreunden. Darin hat er vollkommen recht. Unter allen Tractarianern hat Niemand dem Anglikanismus schärfere Wahrheiten zu kosten gegeben, als der leider zu früh verblichene Froude († 28. Februar 1836). Doch sind die Verirrungen seiner Jugend viel zu bedeutend, als daß sie dem Publikum hätten aufgedeckt werden sollen. Es fehlte eben eine zweite, mit dem Opfer und der Sühne ausgefüllte Periode in diesem Leben, welche nach dem Vorgange der Bekenntnisse des hl. Augustinus als entsprechender Ausgleich der ersten sich zur Seite stellen ließ. Für Newman und Froude ist die Einleitung zu den »Remains« insofern charakteristisch, als sie Froude's Annäherung an die katholische Lehre nicht im Sinne einer „Vorliebe für das thatsächliche System der römischen Kirche, in ihrem Unterschied von anderen christlichen Kirchen, insbesondere von der englischen", sondern lediglich als besondere Werthschätzung äußerer Religion, Sacramente und Kirchenpolitik zu deuten sich bemüßigten[3]).

Williams hat Newman nur eine Strecke Weges begleitet. Er schrieb Artikel für die von jenem redigirte British Critic. Daneben

---

1) Williams 36. 67. — 2) Daf. 84.

3) Eine ausgezeichnete Kritik der Remains enthält Dublin Review VI, 416—434.

Digitized by Google

glaubte er indeß zugleich in den Plain Sermons ein Mittel zur Eindämmung der Bemühungen der äußersten Rechten in der Partei zu finden. „Die erste geheime Ahnung, die sich zu einem Mißtrauen gestaltete“ [1]), wurde hervorgerufen durch die von zwei Schülern Newman's, S. Ward und Robert Williams, unternommene Uebersetzung des römischen Breviers. Daß man das Brevier unverkürzt den Anglikanern vorlegte und Newman sogar die Hymnen übertrug, konnte Williams nicht verwinden. Selbst der bezaubernde Reiz, welcher Newman umgab und seine Umgebung verstrickte, vermochte das Mißtrauen Williams nicht zu beschwichtigen. Für die Beantwortung der Frage, ob die gehässige Stellung, welche die Universitätsbehörden nach Veröffentlichung von Broschüre 90 gegenüber Newman einnahmen, den letztern nach Rom gedrängt, ist Williams Autobiographie sehr werthvoll. Er antwortet mit einem entschiedenen Nein, und zwar auf Grund von Unterredungen, die er mit Newman lange vor Abfassung der Broschüre 90 hatte und die über „seine entschiedene Hinneigung zu Rom“ keinen Zweifel ließen [2]). Eine bedeutende Abschwächung erfuhr das Band der Freundschaft zwischen Newman und Williams, als der erstere eines Abends seinem Freunde unter vier Augen erklärte, „er glaube, die römische Kirche befinde sich im Recht, wir hätten Unrecht und wir müßten uns mit Rom vereinigen“ [3]). Als Williams im Sinne der damals bei manchen Anglikanern im Schwange gehenden Forderungen Nachgiebigkeit und Reform von Seiten Roms verlangte, erwiederte Newman sachgemäß: „Nein, dieses Argument würde der hl. Augustinus bei der Behandlung der Donatisten nicht geduldet haben [4]).“ In dieser allerdings unwiderleglichen Sprache erblickte Williams eine Versuchung für seinen Glauben und suchte sich dem Einflusse Newman's zu entziehen.

Im Jahre 1842 hat Williams Oxford verlassen und die Pfarrei Leisley übernommen. Nach örtlichen Verhältnissen, wie seit 1845 durch ihr religiöses Bekenntniß von einander getrennt, haben beide Männer sich gegenseitig ihre Freundschaft und Hochachtung vor einander bewahrt. Mit inniger Rührung liest man die Briefe, welche Newman am 8. October 1845, dem Tage seiner Aufnahme in die katholische Kirche, sowie am 21. Dezember 1852

1) Williams 103. — 2) Das. 109. — 3) Das. 110. — 4) Das. 111.

Digitized by Google

unter dem Drucke tiefer Abspannung aus dem schottischen Abbotsford, dem berühmten Landsitze des Sir Walter Scott, an Williams richtete. Wenn Newman in dem Briefe an Williams aus Birmingham am 7. Juni 1863 bemerkt, „die anglikanische Kirche hat sich als höchst nützlichen Damm gegen den Skepticismus erwiesen", so heißt das den Optimismus auf die Spitze treiben. In unseren Tagen haben die Staatskirche und die Träger ihrer Autorität die Zweifelsucht und das Antichristenthum so wenig eingedämmt, daß sie vielmehr nach Ausweis der offenkundigsten Thatsachen ihm alle Schleusen geöffnet. Ein letzter Besuch Newman's bei Williams ist vielleicht Veranlassung gewesen, daß der letztere sich eine Krankheit mit tödtlichem Ausgang zuzog, indem er ihn im April 1865 gegen Newman's Wunsch vom Pfarrhause im Wagen zur Eisenbahn geleitete. „Am nächsten Samstag," meldete Newman am 4. Mai 1865 nach Empfang der Todesnachricht dem Sir George Prevost, Schwager des Verewigten, „werde ich für dessen theuere Seele die Messe lesen, das Gleiche wird Mr. (Ambrose) St. John thun. Möchte Gott sie weiß waschen in seinem kostbaren Blute und sie in jenen ewigen Frieden und jenes Licht aufnehmen, nach denen er vor allen anderen Dingen sich sehnte" — ein herrlicher Accord, in welchen die zeitweiligen Dissonanzen im Leben von zwei bedeutenden Männern ausklingen.

2. Eine neue Biographie über John Keble (1792—1866) heißen wir willkommen[1]). Der Verfasser hat nicht allein die seit dem Erscheinen der Keble-Biographie von Sir J. T. Coleridge[2]) an's Licht getretene gedruckte Literatur fleißig benutzt, sondern auch bisher unbekannte Briefe an und von Keble seiner Darstellung eingeflochten. Doch bezeichnet er die letztere auch so als unvollständig, weil noch manches ihm unerreichbare Material vorhanden ist. Der Verfasser hat sich seiner Aufgabe mit ebenso viel Geschick, wie Pietät entledigt. An einzelnen Punkten ist der chronologische Gang der Ereignisse angemessen unterbrochen durch erschöpfende

1) John Keble. A Biography. By Walter Lock, M. A. Fellow of St. Mary Magdalen College, and Sub-Warden of Keble College, Oxford. London 1893. Methuen and Comp. 8°. VIII, 245 pag.

2) A Memoir of the Rev. John Keble. By Sir J. T. Coleridge. Oxford 1880.

Digitized by Google

Behandlung ausnehmend wichtiger Punkte. Dahin rechnen wir die Artikel über die »Lyra Innocentium«, „der Prediger", „der geistliche Rathgeber", „Charakteristik und Einfluß". In zwei Anhängen folgen Verzeichnisse der Werke in gebundener und ungebundener Rede. Unstreitig gehört Keble, Fellow des Oriel-Collegs in Oxford, Professor der Dichtkunst daselbst und von 1836 bis 1866 anglikanischer Pfarrer zu Hursley bei Winchester, zu den edelsten und einflußreichsten Persönlichkeiten der anglikanischen Geistlichkeit des neunzehnten Jahrhunderts. Was ihn mit Recht berühmt machte, war seine unter dem Namen **Christian Year** 1827 erschienene Sammlung geistlicher Lieder, ferner seine Beiträge zur **Lyra Apostolica**, zu welcher auch Newman nebst anderen Tractarianern beisteuerten, endlich seine **Lyra Innocentium** vom Jahre 1846. Die beste Kritik über die letztere Sammlung hat Newman in dem nämlichen Jahre geliefert[1]). Um so mehr erregt es unser Erstaunen, daß Mr. Lock dieser Arbeit nicht gedenkt. Auf die unverkennbaren Vorzüge der geistlichen Lieder Keble's und den reichen Nutzen, den sie gestiftet, brauchen wir hier nicht weiter einzugehen. Vom Standpunkte der katholischen Theologie aber ist der verhängnißvolle Mangel einer durchgebildeten Dogmatik zu betonen. Der Grundton der Keble'schen Theologie lautet: „Es gibt drei Zweige der allgemeinen Kirche. Jeder Christ sei loyal gegen das Bekenntniß, in welchem er steht." Von dieser Lehre ist nur ein Schritt zu dem Satz, daß die Häresie nur eine Frage der Kirchenzucht bilde. „So lange nur die Bekenntnißformeln unverändert bleiben, vermag ich nicht einzusehen, daß die Duldung der Häresie in diesem oder jenem Bischof oder auch in der Gesammtheit der Bischöfe etwas anderes sein kann, als eine Frage der Kirchenzucht, nicht der Lehre[2])." Die erschreckenden Folgen dieses gänzlich verkehrten Princips treten bei allen Gelegenheiten zu Tage, wo Keble sich für berechtigt und verpflichtet erachtete, als Wächter des Glaubens gegen Entscheidungen der königlichen Gerichte in Sachen der Kirchenlehre aufzutreten. Professor Hampden, auf welchem noch eine Censur wegen mangelnder Rechtgläubigkeit haftete, erhielt durch den

1) J. H. Newman, Essays critical and historical. Fourth Edition. London 1877. II, 421—451.

2) Lock 151.

Digitized by Google

Minister Lord John Russell die Beförderung zum Bischof von Hereford[1]). Archidiacon Denisen, wegen seiner Auffassung der Abendmahlslehre durch den Erzbischof von Canterbury verurtheilt, wird vom Geheimen Rath freigesprochen. Bischof Forbes, von Keble anhaltend unterstützt, vermag einen Tadel des schottischen Episcopats wegen katholisirender Anschauung über die Eucharistie nicht von sich abzuwenden[2]). Leugnung der Inspiration auch noch so bedeutender Einzelstellen der Bibel und der Ewigkeit der Höllenstrafen schließt die Zugehörigkeit zur Staatskirche nicht aus[3]). In allen diesen Processen war Keble durch Proteste, Abfassung von Broschüren zum Schutz der orthodoxen Lehre thätig. Aber auch nicht den mindesten Erfolg hat er errungen. Er kommt einem vor wie ein Sturm in einem Glas Wasser. Das in der englischen Reformation grundgelegte Princip der königlichen Oberherrlichkeit über die Kirche gewinnt seine Ausgestaltung mit der Macht eines Naturgesetzes. Demselben Einhalt gebieten, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Hier gibt es nur ein Mittel zur Rettung des Christenthums, nämlich jenem Princip entsagen. Keble erkannte das Uebel, bebte aber vor dem entscheidenden Schritt, welchen Newman am 8. October 1845 vollzog, zurück. Man lese einmal die Auszüge aus seiner 1836 gehaltenen Predigt über die Bedeutung der Erblehre (Ueberlieferung) und man wird sofort den Eindruck einer dem katholischen Glauben nahestehenden Seele empfangen. Doch im Laufe der Zeit versenkte Keble sich immer tiefer in die unbewiesene und unbeweisbare Zweigtheorie der Kirche.

Rührend sind die Briefe, die er an Newman zur Zeit der Conversion des letztern richtete, doch mangelt ihnen dogmatische Entschiedenheit[4]). Einen Theil der von Keble empfangenen Briefe hat Newman der Bibliothek des neuen Keble-College in Oxford zum Geschenk gemacht, zugleich aber auch aus Rücksicht für den theuren Freund nicht wenige Streichungen vorgenommen. Aus der Lectüre der Briefe Keble's könnte man herauslesen, als habe er „Newman für unruhig in seiner Stellung angesehen. Doch ist es sehr zweifelhaft, ob hiefür ein Grund vorlag"[5]). Die Unsicherheit lag nicht auf Seiten Newman's, sie beherrschte vielmehr Keble. Um sich von

1) Lock 152. — 2) Das. 168. — 3) Das. 178.
4) Das. 124. — 5) Das. 186.

Digitized by Google

der Wahrheit dieser Behauptung zu überzeugen, lese man Lock's Mittheilungen über Keble's geistige Verfassung nach der Entscheidung des Gorham-Falles, wo es der Wortklaubereien des Sir John Awdry bedurfte, um ihn ferner an die Staatskirche zu bannen[1]). Obwohl aber durch dogmatische Gegensätze geschieden, haben Newman und Keble sich zeitlebens tiefe Hochachtung und Freundschaft bewahrt. Keble's Brief an Newman vom 4. August 1863 konnte nur dem zartbesaiteten Herzen des Dichters der Lyra Innocentium entsteigen. Newman hat den Dichter 1864 zum letzten Male gesehen. Am 29. März 1866 ist Keble in die Ewigkeit gegangen. Kurz, aber treffend hat ein dem Verfasser entgangener bedeutender Kenner der modernen englischen Kirchengeschichte Keble in einem Nachruf also gekennzeichnet: „Seine Grundsätze waren eigentlich anglikanisch, aber sein Herz sehnte sich nach etwas Besserem, als der Anglikanismus zu geben vermochte[2])."

V.

Der moderne Liberalismus und dessen atheistischer Charakter.

(Von Domcapitular Dr. A. Stöckl.)

I.

Die geistige Richtung, die wir als „Liberalismus" bezeichnen, hat heutzutage eine ungeheure Ausdehnung genommen. In allen Gebieten menschheitlichen Lebens sucht sie sich zur Herrschaft emporzuringen und hat dieses Ziel vielfach bereits erreicht. Mit der ihm eigenthümlichen Herrschsucht und Gewaltthätigkeit tritt der moderne Liberalismus alles nieder, was seinem Siegeslaufe im Wege steht, und sucht rücksichtslos alle seine Velleitäten durchzusetzen. Die Trümmer, die er durch den Sturz altehrwürdiger Einrichtungen um sich aufhäuft, kümmern ihn nicht; ihm ist es nur um seine Herrschaft zu thun.

Was ist Liberalismus?

1) Lock 154. — 2) Month IV, 441—458: John Keble.

Digitized by Google

Das Christenthum stellt den Menschen in allen Gebieten des Lebens unter Gottes Ordnung und Gesetz. Die göttliche Ordnung und deren Gesetze müssen nach christlichem Princip maßgebend sein für den Menschen in all seinem Thun und Lassen, in allen Verzweigungen seines Lebens und Wirkens. Der göttlichen Ordnung mit ihren Gesetzen ist der Mensch an und für sich unterworfen; er ist ohne sein Zuthun in die göttliche Ordnung eingefügt und dem göttlichen Gesetze unterstellt, und alle menschliche Thätigkeit, alle menschheitliche Entwickelung muß durch Gottes Ordnung und Gesetz geregelt sein. Alle menschlichen Einrichtungen oder Institutionen können nur unter der Bedingung normal sich gestalten und zum wahren Wohle der Menschheit wirken, daß sie der göttlichen Ordnung und ihren Gesetzen sich conformiren.

Gerade dieses Grundprincip des Christenthums nun ist es, das der moderne Liberalismus in Abrede stellt. Er emancipirt den Menschen und das gesammte menschheitliche Leben von Gottes Ordnung und Gesetz und stellt sie auf sich allein. Sein Grundprincip ist im Gegensatze zu dem des Christenthums, daß der Mensch unter keiner göttlichen Ordnung, unter keinem göttlichen Gesetze stehe, daß nicht Gottes Ordnung und Gesetz maßgebend sei für all sein Thun und Lassen, für sein inneres und äußeres Leben, daß vielmehr der Mensch nach jeder Richtung hin autonom sei und folglich einer unbeschränkten Freiheit sich erfreue. Ein doppeltes Moment schließt also der moderne Liberalismus in sich, ein negatives und ein positives. Er negirt für's erste jegliche über dem Menschen stehende göttliche Ordnung, jegliches über dem Menschen stehendes göttliches Gesetz, wodurch dieser an sich und a priori obligirt wäre. Er ponirt dann für's zweite die absolute Autonomie und die unbeschränkte Freiheit des Menschen.

Will man daher den modernen Liberalismus definiren, so wird sich diese Definition in folgender Weise formuliren lassen: Der moderne Liberalismus ist jene Doctrin, welche unter Leugnung der über dem Menschen stehenden göttlichen Ordnung und ihrer Gesetze dem letzteren in allen Verzweigungen menschheitlichen Lebens absolute Autonomie und unbeschränkte Freiheit zuspricht.

Daraus ist zur Evidenz ersichtlich, daß Christenthum und Liberalismus wirklich im schroffsten Gegensatze zu einander stehen

Digitized by Google

und einander gegenseitig ausschließen. Der Liberalismus negirt direct das Grundprincip des Christenthums und umgekehrt negirt ebenso direct das Christenthum das Grundprincip des Liberalismus. Beide verhalten sich zu einander gleichsam wie Feuer und Wasser. Man muß daher dem modernen Liberalismus einen wesentlich antichristlichen Charakter zuschreiben.

Die Tragweite des liberalistischen Princips erstreckt sich aber noch weiter. Es kann doch unmöglich einem Zweifel unterliegen, daß göttliche Ordnung und göttliches Gesetz nur unter der Voraussetzung in Abrede gestellt werden können, daß man den überweltlichen, persönlichen Gott selbst leugnet. Denn wer anerkennt, daß ein persönlicher Gott existire, der die Welt und den Menschen geschaffen hat und vorsehend über beiden waltet, der muß nothwendig auch annehmen, daß der Mensch zu Gott seinem Schöpfer a priori hingeordnet sei, daß er also unter göttlicher Ordnung und unter göttlichem Gesetze stehe und nicht davon losgelöst sein könne. Eine absolute Autonomie und Freiheit des Menschen ist unter der gedachten Voraussetzung schlechterdings ausgeschlossen. Wer daher an letzterer festhält, der muß unabweisbar, wenn er consequent sein will, das Dasein eines persönlichen, überweltlichen Gottes leugnen.

Das liberalistische Princip beruht somit wesentlich auf dem Atheismus. Der Liberalismus ist zugleich Atheismus. Wir stellen keineswegs in Abrede, daß gar viele von denen, die sich zum Liberalismus bekennen, den inneren Zusammenhang zwischen Liberalismus und Atheismus nicht begreifen, und finden es daher erklärlich, daß sie den Vorwurf des Atheismus weit von sich weisen. Aber an und für sich und als Theorie gefaßt, ist der Liberalismus nun einmal ohne Voraussetzung des Atheismus nicht möglich. Es kann daher auch nichts nützen, wenn der moderne Liberalismus, um nicht abstoßend auf viele seiner Adepten zu wirken, seinen wesentlich atheistischen Charakter zu verschleiern sucht.

Gilt dieses im Allgemeinen, so muß nun die Frage entstehen, wie und in welcher Weise der moderne Liberalismus sein Grundprincip in den verschiedenen Gebieten menschheitlichen Lebens zur Anwendung zu bringen und durchzuführen suche. Aus der Beantwortung dieser Frage, die wir nunmehr in Angriff zu nehmen haben, wird es sich zur Evidenz ergeben, daß wir das

Digitized by Google

Wesen des modernen Liberalismus im Obigen richtig erfaßt und bestimmt haben, und so ist das Folgende zugleich die Beweisführung für die Richtigkeit der Definition, die wir im Vorausgehenden von dem modernen Liberalismus gegeben haben.

Wie sucht also der Liberalismus auf den verschiedenen Hauptgebieten menschheitlichen Lebens sein Grundprincip thatsächlich durchzuführen?

II.

Auf dem religiösen Gebiete proclamirt der moderne Liberalismus vor allem den religiösen Indifferentismus. Alle Religionen, welches immer deren Inhalt sein möge, sind nach seiner Ansicht gleichberechtigt. Sie sind nur verschiedene Formen des Einen religiösen Bewußtseins, und sind in dieser ihrer Verschiedenheit immer von der Art, wie sie der ganzen Veranlagung, dem ganzen Charakter der verschiedenen Völker, sowie der Culturstufe, auf welcher diese stehen, entsprechen. Es hat somit die Eine Religion ebenso viel Existenzberechtigung wie die andere. Und es ist wohl zu bemerken, daß der moderne Liberalismus zu Gunsten der geoffenbarten, der christlichen Religion keine Ausnahme macht. Auch das Christenthum ist nur eine der verschiedenen Religionsformen, wie sie sich geschichtlich im Schoße des Menschengeschlechtes herausgebildet haben, und steht daher dem Wesen nach mit allen übrigen Religionsformen auf gleicher Linie. Daher hält es denn auch der Liberalismus für ganz gleichgiltig, zu welcher Religion man sich bekennen möge, und tadelt es auf's Aeußerste, wenn die katholische als die allein wahre Religion sich hinstellt, zu der alle sich zu bekennen sittlich verpflichtet seien. Eine Pflicht, an die sog. geoffenbarte Religion zu glauben, existire nicht.

Aus diesem religiösen Indifferentismus erwächst dann für den modernen Liberalismus das Princip der absoluten Religionsfreiheit. Grundsätzlich, so lehrt er, müssen alle Religionen freigegeben werden. Denn da alle Religionen und alle Religionsgesellschaften im religiösen Gebiete gleichberechtigt seien, so müßten sie auch unter jeder Bedingung und unter allen Umständen als gleichberechtigt anerkannt werden. Und das lasse sich nur erzielen durch absolute Religionsfreiheit. Ein Staat also, in welchem nicht absolute Religionsfreiheit herrscht, habe das Ideal, das er anstreben soll, noch nicht erreicht; er befinde sich

Digitized by Google

noch auf einem Standpunkte, welcher der Idee des Staates nicht entspricht. Erst wenn es zur absoluten Religionsfreiheit gekommen, sei das Ziel der Culturentwickelung der Menschheit erreicht.

Es ist augenfällig, daß diese ganze Doctrin nichts anderes ist, als die Anwendung des Princips von der absoluten Autonomie und Freiheit des Menschen auf das religiöse Gebiet. Der Mensch steht hienach unter keiner von Gott ausgehenden religiösen Ordnung, welcher er unter allen Umständen sich unterwerfen müßte; er ist vielmehr in religiöser Beziehung autonom; die Menschen bilden selbst sich ihre religiösen Anschauungen, und wie sie sich selbe bilden, so sind sie berechtigt. Während also nach christlicher Lehre der Glaube an die geoffenbarte Religion als eine aus der religiösen Ordnung entspringende Pflicht erscheint, die dem Menschen von Gott aufgelegt ist, stellt dagegen der moderne Liberalismus eine solche Pflicht in Abrede und will jedem seine religiöse Anschauung freigegeben wissen — der religiöse Autonomismus.

Aber wenn der Mensch in religiöser Beziehung autonom ist, was wird dann aus der Religion selbst werden? — Was zunächst die geoffenbarte Religion betrifft, so muß diese gänzlich von der Bildfläche verschwinden. Denn da diese aus Gottes Offenbarung und Anordnung entspringt, so ist in Bezug auf sie ein religiöser Autonomismus im liberalistischen Sinne gar nicht denkbar. Der Mensch muß hier das, was Gott offenbart, gläubig hinnehmen und den religiösen Vorschriften und Anordnungen, die von Gott ausgehen, sich unterwerfen; das ist aber der gerade Gegensatz der religiösen Autonomie. Der Liberalismus ist also genöthigt, die geoffenbarte Religion als solche schlechterdings in Abrede zu stellen. Mit ihr kann er sich nicht vertragen; er muß sie zu eliminiren suchen. Der moderne Liberalismus ist also wesentlich antichristlich, und wenn er diesen seinen antichristlichen Charakter bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit kund gibt, so ist das nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Nothwendiges; dieses Verhalten fließt aus dem Princip hervor, auf welchem er steht, und ist nur eine Consequenz aus diesem, die er selbst abzuwenden unfähig ist.

Aber nicht bloß die geoffenbarte Religion muß von der Bildfläche verschwinden, sondern die Religion überhaupt geht ihrer

Digitized by Google

objectiven Wahrheit und Berechtigung verlustig und muß das Feld räumen. Wenn nämlich alle, auch die verschiedensten und entgegengesetztesten religiösen Anschauungen im religiösen Gebiete gleichberechtigt sind, dann ist damit gesagt, daß es in der Religion überhaupt keine feststehende Wahrheit gebe, daß die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Lehrsätzen auf die Religion und auf das religiöse Gebiet überhaupt nicht anwendbar sei, daß also in Sachen der Religion nur die subjectiven Vorstellungen und Meinungen der einzelnen Menschen oder Völker maßgebend seien. Verhält es sich aber also mit der Religion, dann haben diejenigen Recht, welche sagen, mit der Religion sei es überhaupt nichts; sie sei nur ein Product der dichtenden Phantasie, ohne jede objective Begründung; sie sei daher auch gar nicht existenzberechtigt. Nur der Mensch sei es, welcher mit seiner Phantasie in das über die Welt übergreifende Gebiet einen Gott hineindichte und sich dann zu diesem Phantome in ein religiöses Verhältniß setze. Damit ist offenbar die religiöse Idee überhaupt in Abrede gestellt; für die Religion bleibt in der objectiven Ordnung der Dinge überhaupt kein Platz mehr übrig.

Wenn also irgend etwas den atheistischen Charakter des Liberalismus zur Evidenz erweist, so ist es diese seine Ansicht von der Religion, wie sie in dem vom Liberalismus vertretenen religiösen Indifferentismus und der dadurch bedingten Proclamation der absoluten Religionsfreiheit zum Ausdruck kommt.

Damit stimmt es vollkommen überein, wenn der moderne Liberalismus sich auch als Gegner des religiösen Eides aufspielt. Der Begriff des Eides bestimmt sich dahin, daß der Schwörende Gott als den Allwissenden und Wahrhaftigen zum Zeugen anruft dafür, daß er die Wahrheit sagen oder ein Versprechen halten wolle. So ist der Eid von jeher aufgefaßt worden, und auch das Christenthum kennt den Eid nur in dieser Fassung. Der Eid ist somit ein wesentlich religiöser Act; denn wer Gott zum Zeugen der Wahrheit einer Aussage anruft, der anerkennt damit öffentlich Gott als den Allwissenden und Wahrhaftigen und bringt zugleich Gott als dem Allwissenden und Wahrhaftigen öffentlich eine Huldigung dar, weil und insofern er ihn als solchen vor den Menschen feierlich bekennt. Und eben weil der Eid

Digitized by Google

wesentlich ein religiöser Act ist, darum setzt er ebenso wesentlich das Dasein eines überweltlichen, persönlichen Gottes voraus.

Der moderne Liberalismus nun erklärt sich als Gegner dieses religiösen Eides und dringt auf dessen Abschaffung. Sogar in Deutschland ist dieses Thema bereits Gegenstand parlamentarischer Verhandlung gewesen, und es ist der Antrag auf Abschaffung des religiösen Eides gerade aus dem Schoße der liberalen Partei hervorgegangen. Was kann denn überhaupt das Motiv zur principillen Eliminirung des religiösen Eides sein, als dieses, daß die wesentliche Voraussetzung des Eides, das Dasein eines allwissenden und wahrhaftigen Gottes, in Abrede gestellt wird? So lange diese Voraussetzung stehen bleibt, erscheint der religiöse Eid als vernünftig und berechtigt und zugleich als das wirksamste Mittel, um Glaube und Treue in der menschlichen Gesellschaft zu schützen. Es ist somit gar kein Grund vorhanden zur Abschaffung dieses Eides. Nur wenn man das Dasein Gottes leugnet, dann kann man sich auch an den religiösen Eid wagen; denn dann löst sich eben dessen Begriff auf und der religiöse Eid erscheint dann als vernunftwidrig. Wenn also der moderne Liberalismus den religiösen Eid zu eliminiren sucht, so zeigt er auch dadurch offenkundig seinen atheistischen Charakter.

III.

Wir gehen auf ein weiteres Gebiet menschheitlichen Lebens über: auf das Gebiet der Wissenschaft. In diesem Gebiete proclamirt der moderne Liberalismus absolute Denkfreiheit, absolute Freiheit der Wissenschaft und absolute Lehrfreiheit.

Die sog. Denkfreiheit wird in der liberalistischen Doctrin gefaßt als Gegensatz zum Glauben an die kirchlichen Dogmen. Auf christlichem Standpunkte gelten die kirchlichen Dogmen, weil auf göttlicher Offenbarung beruhend, als unantastbar. Das menschliche Denken muß selbe insofern respectiren, als es keine Behauptung aufstellen und als wahr festhalten darf, welche mit dem kirchlichen Dogma im Widerspruch steht. Es ist dieser christliche Grundsatz auch vollkommen berechtigt unter der Voraussetzung, daß Gott sich geoffenbart hat, und daß die Kirche die unfehlbare Vertreterin und Auslegerin des Offenbarungsinhaltes ist. Denn unter dieser

Digitized by Google

Voraussetzung ist es unbedingte Pflicht des Menschen, die kirchlichen Dogmen als von Gott geoffenbarte Wahrheiten festzuhalten, und darf er daher nie dazu fortschreiten, Lehrsätze, die er auf dem Wege des Denkens erzielt haben will, die aber mit dem christlichen Dogma im Widerspruche stehen, als allgemein giltige Wahrheiten hinzustellen; er muß vielmehr bekennen, daß er in seiner Denkoperation sich geirrt habe und demgemäß die fragliche Behauptung fallen lassen.

Der moderne Liberalismus dagegen betrachtet diesen Standpunkt als des menschlichen Geistes unwürdig und behauptet, daß der Mensch auch solche angebliche Resultate seines Denkens als wahr und berechtigt hinzustellen berechtigt sei, welche mit dem christlichen Dogma im Widerspruche stehen. Das nennt er Denkfreiheit. „Wir sind nicht mehr an kirchliche Dogmen gebunden" — so lautet das stolze Wort, welches heutzutage der Liberalismus von den Dächern predigt. „Im Kampfe mit den finsteren hierarchischen Mächten ist die Denkfreiheit errungen worden, und diese Errungenschaft der neueren Zeit, glänzender vielleicht als jede andere, wird ihren segensreichen Einfluß auf unsere weitere geistige Entwickelung nicht verfehlen."

Mit dieser Denkfreiheit ist dann die Freiheit der Wissenschaft von selbst gegeben. Auch sie hält der Liberalismus fest im Gegensatze zur christlichen Glaubenspflicht. Für ihn bedeutet diese Freiheit der Wissenschaft nichts anderes, als dieses, daß die Kirche als die Trägerin und Vertreterin der Offenbarung durchaus kein Recht habe, vom Standpunkte des Dogma's aus über die Resultate der wissenschaftlichen Forschung zu urtheilen, auch dann nicht, wenn selbe unmittelbar oder mittelbar das Dogma berühren. Wenn die kirchliche Autorität sich herausnehme, ein wissenschaftliches Resultat auf den Grund hin, weil es dem Dogma widerstreite, als falsch zu erklären und es zu verwerfen, so sei dieses ein Uebergriff in ein ihr fremdes Gebiet, wo sie gar keine Competenz habe. Daher existire auch keine Pflicht, sich diesem Urtheile zu unterwerfen. In diesem Sinne also müsse die Wissenschaft frei sein, sie brauche auf das kirchliche Dogma durchaus keine Rücksicht zu nehmen, ja sie dürfte solches gar nicht, wenn sie sich nicht selbst verleugnen wolle.

Ergänzend verhält sich dann endlich zur Denkfreiheit und zur

Digitized by Google

Freiheit der Wissenschaft die Lehrfreiheit. Auch wenn es sich um den wissenschaftlichen Unterricht der Jugend handelt, hat der Lehrer kein kirchliches Dogma zu respectiren; er kann lehren, was ihm nach seiner Anschauung als das Richtige erscheint, auch wenn es an sich oder in seinen Consequenzen gegen das kirchliche Dogma verstößt und dieses als falsch erscheinen läßt. Auch der Lehrer kann und muß sich das stolze Wort aneignen: „Ich bin nicht mehr an ein kirchliches Dogma gebunden, ich lasse mir in meiner Lehrthätigkeit durch kein Dogma eine Schranke mehr auflegen."

Was ist nun mit dieser Doctrin gesagt? Nichts anderes, als daß der Mensch auch in seinem Denken, in der Wissenschaft und in der Lehre autonom sei und einer unbeschränkten Freiheit sich erfreue. Sie ist nur die Anwendung des liberalistischen Autonomismus auf das Gebiet des Denkens, der Wissenschaft und der Lehre. Wie im religiösen, so gibt es auch im Gebiete des Denkens, der Wissenschaft und der Lehre keine höhere, von Gott ausgehende obligatorische Norm, an welche der Mensch sich zu halten hätte; letzterer ich auch hier ganz auf sich allein gestellt.

Aber was muß diese Doctrin in Bezug auf das wissenschaftliche Leben für Folgen haben? Das menschliche Denken ist irrthumsfähig — das muß auch der Liberalismus zugestehen. Ist nun das Denken vollständig frei in dem Sinne, daß gar keine höhere Norm existirt, an welche es sich halten könnte und müßte, dann stehen für den Menschen Wahrheit und Irrthum auf ganz gleicher Linie, ist der Irrthum gerade so berechtigt, wie die Wahrheit. Der Eine wird in seinem Denken zu diesem Resultate kommen, der andere zu einem andern, vielleicht gerade zu dem entgegengesetzten; beide werden in gleicher Weise das Resultat, das sie gewonnen, als Wahrheit hinstellen, und keiner wird dulden, daß der andere ihn des Irrthums beschuldige. Beide haben auch das Recht, solches zu thun, weil sie eben in ihrem Denken autonom sind. So kann es nicht anders kommen, als daß Wahrheit und Irrthum auf wissenschaftlichem Gebiete unstet durch einander fluctuiren und der Irrthum die gleiche Berechtigung für sich in Anspruch nimmt, wie die Wahrheit.

Und ist denn nicht wirklich dieser Zustand eingetreten, seit das Denken von der göttlichen Offenbarung sich emancipirt hat und die Denkfreiheit proclamirt worden ist? Unzählige philosophische

Digitized by Google

Systeme sind seitdem aufgetaucht; das eine hat sich zum andern in ein gegensätzliches Verhältniß gesetzt, hat es des Irrthums beschuldigt und für sich und für sich allein Wahrheit in Anspruch genommen, um dann einem andern Systeme gegenüber dem gleichen Schicksale zu verfallen, das dem ersteren von ihm bereitet worden. Deismus, Pantheismus, Materialismus u. s. w. haben sich gegenseitig den Rang abzulaufen gesucht, und zwar wiederum in den verschiedensten Formen; jedes dieser Systeme hat seine Kreise beschrieben und ist von seinen Adepten als der alleinige Repräsentant der Wahrheit gepriesen worden, während die Folgezeit es dann wieder gründlich abgethan und als im Irrthum befangen hingestellt hat, um ein anderes System auf den Schild zu erheben. Es ist ein Wirrwarr in der wissenschaftlichen Erkenntniß eingetreten, der gar nicht mehr größer sein könnte. Das Endresultat kann nur ein allgemeiner Skepticismus sein, da in diesem Wirrwarr Wahrheit und Irrthum gar nicht mehr zu unterscheiden sind.

Und doch kann das letzte Ziel des Denkens und der Wissenschaft nur dieses sein, die Wahrheit zu erkennen. Was also die Erkenntniß der Wahrheit nicht fördert, sondern vielmehr davon abführt und den menschlichen Geist zum Skepticismus bringen muß, das gereicht nicht zum Heile der Wissenschaft, sondern wirkt vielmehr destructiv auf letztere ein. Da nun solches wirklich stattfindet, wenn die Denkfreiheit und die Freiheit der Wissenschaft im liberalistischen Sinne auf den Schild erhoben wird, so ist es evident, daß der Liberalismus mit seinem Princip der Freiheit des Denkens und der Wissenschaft dieser letzteren nicht zum Heile, sondern vielmehr zum Unheil gereicht. Der Liberalismus baut mit diesem seinem Princip im wissenschaftlichen Gebiete nicht auf; er kann nur eine vollständige Anarchie auf diesem Gebiete herbeiführen.

IV.

Es folgt das Gebiet des sittlichen Lebens. Auf diesem Gebiete proclamirt der moderne Liberalismus die „unabhängige Moral".

Nach christlicher Anschauung beruht das sittliche Leben des Menschen auf der über ihm stehenden und von Gott ausgehenden sittlichen Ordnung und deren Gesetzen. Als vernünftig freies Wesen von Gott geschaffen, ist der Mensch zugleich zu Gott hingeordnet;

Digitized by Google

seine Endbestimmung ist die ewige Seligkeit in Gott. Den Weg, um zu dieser zu gelangen, bezeichnet das sittliche Gesetz. Der Mensch ist also ohne sein Zuthun von Gott in die sittliche Ordnung hineingestellt und muß aus Liebe zu Gott als zu seinem höchsten Gute den Gesetzen der sittlichen Ordnung gehorchen, weil Gott ihm diese Verpflichtung im Interesse der Erreichung seiner ewigen Endbestimmung auferlegt hat. Darin besteht die Sittlichkeit, darin verwirklicht sich das sittliche Leben. Die Moral ist also wesentlich religiöse Moral, d. h. ohne Voraussetzung Gottes als des Urhebers der sittlichen Ordnung, sowie der Gesetze der letztern und ihrer obligirenden Kraft gibt es keine Moral. Gott ist die Quelle und das Endziel alles sittlichen Lebens.

Diese religiöse Moral nun will der moderne Liberalismus eliminiren und an deren Stelle setzt er die „unabhängige" oder „freie" Moral. Zur Sittlichkeit bedürfe man keiner religiösen Idee, keines Gottes, dessen Wille für den Menschen gesetzgebend sich verhalte; der Mensch könne und müsse vielmehr seine sittlichen Maximen selbst sich schaffen, und nur darin, daß er diese selbstgeschaffenen Maximen dann in seinem Leben, in seinem Thun und Lassen ausprage, bestehe die Sittlichkeit. Unabhängig von Gott also, unabhängig von einer in Gott begründeten objectiven sittlichen Ordnung und deren Gesetzen müsse der Mensch sein sittliches Leben zur Ausgestaltung bringen: darin allein bestehe die wahre Sittlichkeit. Die Krücke der religiösen Idee, auf welche er sich bisher in seinem sittlichen Leben gestützt habe, müsse der Mensch hinwegwerfen und frei aus sich sein sittliches Leben schaffen. Religion und Sittlichkeit haben mit einander gar nichts zu thun; der Mensch kann und soll ohne religiöse Rücksichten seine sittlichen Maximen bilden und selbe dann in seinem Leben durchführen.

Also auch im sittlichen Gebiete vertritt der moderne Liberalismus die absolute Autonomie und unbeschränkte Freiheit des Individuums; denn die sog. „unabhängige" oder „freie" Moral ist evidentermaßen nichts anderes, als die Anwendung dieses Princips der Autonomie des Menschen auf das sittliche Gebiet. Der Mensch steht auch in sittlicher Beziehung unter keinem göttlichen Gesetze, dem er zu gehorchen verpflichtet wäre; er gibt selbst sich das Gesetz, gehorcht nur seinem eigenen Willen — ethischer Autonomismus.

Digitized by Google

Der moderne Liberalismus weiß nicht genug Rühmens zu machen von dieser seiner „unabhängigen" Moral. Erst dadurch werde die Menschheit auf die höchste Stufe der Cultur emporgehoben, daß sie zu dieser „freien" Moral durchdringt, die kein anderes Motiv der Sittlichkeit kennt, als eben diese selbst. Wenn man aber näher zusieht, so muß man zu einem ganz anderen Resultate gelangen. Ist nämlich für den Menschen in seinem Thun und Lassen kein höherer, göttlicher Wille maßgebend, dann ist der Eigenwille des Menschen in all seinem Thun und Lassen allein entscheidend. Der menschliche Eigenwille hat aber zu seinem Maßstabe nur die Selbstsucht und die Leidenschaft, die in jedes Menschen Herz leben. Ist er also auf sich allein gestellt, dann wird der Mensch in all seinem Thun und Lassen nur sich selbst suchen und nur seinen Leidenschaften folgen, die ja mächtig und gewaltig genug auf seinen Willen einstürmen und ihn mit sich fortreißen. Verhält es sich aber also, dann ist die liberalistische Unabhängigkeitserklärung des menschlichen Willens von dem göttlichen Gesetze recht eigentlich die Leugnung aller und jeder Sittlichkeit. Denn die Sittlichkeit besteht ja gerade darin, daß dem Eigenwillen mit seiner Selbstsucht und mit den ihn sollicitirenden Leidenschaften ein Damm, eine Schranke gesetzt wird, über welche er nicht hinaus darf. Es folgt also mit zwingender Nothwendigkeit, daß derjenige, welcher eine „unabhängige" Moral proclamirt, die Moral grundsätzlich und in ihrer Wurzel zerstört.

Zudem wenn der Mensch gegenüber dem Andrange der Selbstsucht und der Leidenschaft das Gute durchsetzen soll, dann muß er auch wissen, warum er solches thut, dann muß er einerseits dafür ein Gut zu erwarten haben, das es werth ist, dafür in den Kampf gegen Selbstsucht und Leidenschaft einzutreten, um das Gute durchzusetzen, und andererseits muß er dafür, daß er in diesen Kampf nicht eintreten wollte, ein Uebel zu gewärtigen haben, das groß genug ist, daß die Furcht vor demselben ihn doch zu diesem Kampfe anspore. Mit Einem Worte: für die sittlichen Maximen ist eine Sanction erforderlich. Sonst wird sich der Mensch nie zu jenem schweren sittlichen Kampfe entschließen, um so weniger, da ein solcher Entschluß geradezu unvernünftig, weil ohne Zweck wäre. Die „unabhängige" Moral kennt aber eine solche Sanction nicht, weil sie dem Menschen für sein sittliches oder unsittliches Handeln weder Belohnung noch

Digitized by Google

Bestrafung in Aussicht stellt. Wie soll also da eine Moral noch bestehen können!

Die „unabhängige" Moral kann, um eine Sanction für die Sittlichkeit zu gewinnen, höchstens auf das Strafgesetz des Staates recurriren. Aber diese Sanction ist völlig unzureichend.

Für's erste kann nämlich das Strafgesetz des Staates bloß auf die äußeren Handlungen der Menschen sich beziehen. Es mag daher durch die Strafen, die es androht, die Menschen allerdings abschrecken von solchen äußeren Handlungen, welche die Schranken der gesellschaftlichen Ordnung durchbrechen und somit einen verbrecherischen Charakter haben. Aber innerlich kann es den Willen des Menschen nimmermehr loslösen von der Herrschaft der Selbstsucht und der schlimmen Leidenschaften. Es vermag also auch keine innere Sittlichkeit des Willens zu schaffen. Und gerade darauf käme es an.

Für's zweite steht das Strafgesetz des Staates, wenn der Wille einmal innerlich von dem göttlichen Gesetze losgelöst ist, der menschlichen Selbstsucht und Leidenschaft ganz hilflos gegenüber. Letztere wird nämlich die Schranken dieses Gesetzes stets zu umgehen suchen, wenn Vortheil und Genuß aus dieser Umgehung zu erhoffen ist, und zum Zwecke dieser Umgehung alle Klugheit und Schlauheit aufwenden. Was kann das Strafgesetz dagegen ausrichten? Es ist vollständig machtlos. Ja, es steigert sogar noch die Unsittlichkeit, insofern es dazu beiträgt, diese raffinirter zu machen.

Oder soll das Ehrgefühl den Menschen auf der Höhe der Sittlichkeit halten? Es hat nicht an solchen gefehlt, welche die „unabhängige" Moral auf dieses Ehrgefühl gründeten. Aber auch diese Stütze ist für den bezeichneten Zweck zu schwach. Es mag ein Mensch allerdings, falls ihm ein starkes Ehrgefühl innewohnt, im Interesse seiner Ehre vor Gemeinheiten sich hüten, welche nach Außen hervortreten und ihn vor anderen verächtlich machen: aber wird er dadurch innerlich gut, wird seine innere Sittlichkeit dadurch gehalten und gefördert? Nein, soweit seine Ehre vor anderen nicht in's Spiel kommt, wird er immerhin dem Bösen fröhnen, vor innerer sittlicher Corruption, vor innerer sittlicher Verrohung wird ihn das bloße Ehrgefühl nicht schützen können. Und doch wäre gerade dieses die Hauptsache. In Verbindung mit der religiösen Moral ist das Ehrgefühl allerdings ein höchst schätz-

Digitized by Google

barer Factor im sittlichen Leben; denn es kommt der Sittlichkeit zu Hilfe und unterstützt sie. Auf sich allein gestellt aber ist die Ehre doch nur ein hohles Phantom, das für das innere sittliche Leben ohne allen Werth ist.

Kurz, der Liberalismus kann mit seiner „unabhängigen" Moral kein sittliches Leben schaffen; er zerstört vielmehr das letztere und gibt den Menschen der Unsittlichkeit preis. Die Thatsachen sprechen laut genug hiefür. Wir vermeiden es, in dieses dunkle Gebiet einzutreten.

(Fortsetzung folgt.)

VI.

Die Comte'sche Menschheitsreligion.

(Von H. Gruber S. J.)

Unstreitig eine der merkwürdigsten culturgeschichtlichen Erscheinungen des 19. Jahrhunderts ist die von Aug. Comte, einem der einflußreichsten Denker unserer Zeit, gestiftete Menschheitsreligion. Gambetta nannte ihn am 12. Dezember 1880 vor der Sorbonne einfachhin den „größten Denker des 19. Jahrhunderts". Der kürzlich (30. Januar 1892) zum Professor der Geschichte der Wissenschaften am Collège de France ernannte Schüler und Nachfolger Comte's, P. Laffitte, führte in seiner Antrittsvorlesung am 20. März 1892 nicht ohne eine gewisse Berechtigung aus, daß Comte's Philosophie der geistigen Umwandlung, welche Frankreich in diesem Jahrhunderte durchmachte, zu Grunde gelegen habe. — Man kann in der That sagen, daß Comte, wenn auch nicht der alleinige Schöpfer, so doch der hauptsächlichste Begründer und Vertreter der weitverzweigten positivistischen Richtung ist, welche sich gegenwärtig in allen Culturländern auf sämmtlichen Gebieten des Wissens und des Lebens, in Philosophie, Geschichte, Gesellschafts-, Religions- und Rechtswissenschaft, wie in Kunst, Pädagogik und Unterrichtswesen, so geräuschvoll geltend macht.

Es ist zwar zuzugeben, daß speciell das religiöse System Comte's nicht jene Anerkennung fand, welche seitens der ungläu-

Digitized by Google

bigen Welt in so reichem Maße seiner „positiven Philosophie" zu Theil wurde. Indeß zählt dasselbe auch heute immer noch zahlreiche Anhänger, nicht nur in Frankreich, sondern auch in England, in Brasilien und Schweden. Der positivistische Cult wird nicht bloß in Paris, sondern auch in London (hier sogar an drei Stellen), in Manchester, Liverpool, Newcastle, Leicester, Stockholm, Rio de Janeiro, ja selbst in Calcutta gefeiert. In Rio de Janeiro hat man sogar begonnen, einen Tempel dieser Religion zu errichten. Der Katechismus dieser Religion (Aug. Comte, Catéchisme positiviste) erschien kürzlich in einer von Emil Roschlau in Berlin besorgten deutschen Uebersetzung, nachdem er in der französischen Ausgabe bereits vier und in der englischen drei Auflagen erlebt hatte.

Dafür, daß der religiöse Positivismus in Frankreich noch immer seine Bedeutung hat, zeugt die Aufsehen erregende Errichtung eines eigenen Lehrstuhles für den Nachfolger Comte's, P. Laffitte, am Collège de France. Aus den Umständen, welche dieses Ereigniß begleiteten, aus den Kammerverhandlungen und Aeußerungen der Presse anläßlich desselben erscheint die Meinung der Revue Occidentale (1892 I, 366) und anderer Blätter nicht ganz unbegründet, daß hiedurch der Positivismus seitens der französischen Republik officielle Anerkennung gefunden habe.

Für alle Fälle ist Comte's Menschheitsreligion schon deßhalb von hohem Interesse, weil in derselben die religiös-sittlichen Bestrebungen der modernen ungläubigen Welt ihren schärfsten und vollständigsten Ausdruck gefunden haben. „Reorganisation der Gesellschaft ohne Gott und König, nur unter der Herrschaft des in der rechten Weise von der positiven Vernunft und der realen Thätigkeit unterstützten socialen Gefühls sowohl im Privat-, als im öffentlichen Leben" — das war das Ziel, welches Comte bei Stiftung seiner Religion vorschwebte.

Die Uebungen, in welche Comte seine Religion brachte, haben auch thatsächlich, so absonderlich und abgeschmackt sie auf den ersten Blick erscheinen mögen, wenn auch in gemilderter Form, im Leben und Treiben der „aufgeklärten" Kreise Fleisch und Blut angenommen. Wir erinnern nur daran, daß es in diesen Kreisen vielfach Mode geworden ist, die Religion in Pflege der Kunst, Poesie und Literatur aufgehen zu lassen, wobei wieder der Cult

Digitized by Google

des Weiblichen im Vordergrunde steht. Die Freimaurer spenden bekanntlich in ihren Logen auch eine Art Sacramente u. s. w. u. s. w.

Doch gehen wir nun zur Darlegung der Menschheitsreligion Comte's selbst über[1])!

1. Grundzüge der Comte'schen Menschheitsreligion.

Exstinctis diis Deoque successit humanitas — diese Worte können der Menschheitsreligion Comte's, die eine ächte Freimaurerreligion ist, zum Motto dienen. Auch die Freimaurer suchen bekanntlich mit ihrem Humanitätsprincip alles, die Religion miteingeschlossen, auf rein menschliche Grundlage zu stellen und so Gott durch die Menschheit zu ersetzen. Br. Jules Ferry, einer der berufensten Wortführer der Loge, erklärt ausdrücklich: „Zwischen der Freimaurerei und dem Positivismus bestand schon immer eine innige unbewußte Verwandtschaft. Wenn der Positivismus heute [in der Aufnahme Littré's] seinen förmlichen Einzug in die Freimaurerei gehalten hat, so geschah es deßhalb, weil die Freimaurerei schon lange positivistisch war, ohne sich dessen bewußt zu sein" (vgl. Chaîne d'union. Paris 1877, p. 101).

Das „Große Wesen", welches Comte an die Stelle Gottes auf den Altar hebt, ist die Menschheit in denjenigen ihrer Glieder, welche sich derselben als würdige Diener einfügen. „Menschliche Parasiten," d. h. solche, welche das Beste des Menschengeschlechtes nicht fördern oder demselben hinderlich sind, gehören nicht zum „Großen Wesen" Comte's; sie sind unfähig, demselben einverleibt zu werden. Nützliche Bundesgenossen aus dem Thierreich hingegen, als manche Ochsen, Esel, Hunde und Pferde, sind der Einverleibung in das „Große Wesen" fähig. „Jede nützliche Mitwirkung zur Erreichung der menschlichen Bestimmung macht zum wirklichen Elemente jener zusammengesetzten Existenz (Menschheit) und zwar im

1) Vgl. Aug. Comte, der Begründer des Positivismus, und Der Positivismus vom Tode Comte's bis auf unsere Tage (1857—1891) von H. Gruber. Beide Schriften sind bei Herder in Freiburg erschienen. In denselben sind die genauen Quellennachweise für obige Ausführungen zu finden. Die zweite dieser Schriften erscheint soeben, berichtigt, ergänzt und erweitert unter dem Titel: Le Positivisme de la mort d'Aug. Comte jusqu'à nos jours 1857—1893). Lethielleux, Paris.

Digitized by Google

Verhältniß zur Rangstufe der Thiergattung und zur Tüchtigkeit des Individuums" (Catéchisme positiviste, 2. éd. p. 67).

Die Verehrung, welche dem „Großen Wesen", d. h. der Gesammtheit der würdigen Diener der Menschheit aus dem Menschen- und Thierreich, gebührt, muß sich nach Comte auch auf die Erde und das Sonnensystem, den „Großen Fetisch" — und auf den Weltenraum, das „Große Mittel", erstrecken. Denn auch die Erde und das Sonnensystem, als die engere, und der Weltenraum, als die weitere Wohnstätte der Menschheit, tragen in ihrer Weise zur Entwickelung des Menschengeschlechtes bei. Um Erde und Weltenraum für den Cult, den er für sie in Anspruch nimmt, geeigneter zu machen, legt Comte denselben Willen und Sympathie bei. Pour compléter les lois, sagt er, il faut des volontés.

Das „Große Wesen", den „Großen Fetisch" und das „Große Mittel" zusammengenommen bezeichnet Comte als die „positive Trinität" oder das „religiöse Triumvirat".

Die Religion, welche in der eben angegebenen Weise den Cult und Dienst der Menschheit und der ganzen positiven Trinität umfaßt, muß nach Comte alle Empfindungen, Gedanken und Handlungen des Menschen durchdringen. Selbst die Forschungen des Gelehrten dürfen, sollen sie nicht unmoralisch werden, keinen andern Zweck haben, als das „Große Wesen" zu erhalten und zu vervollkommnen.

Als die vollkommenste Personification, das beste Sinnbild der Menschheit, des „Großen Wesens" betrachtet Comte das würdige Weib, weil bei demselben mehr als beim Mann die Sympathie, welche die Quelle der moralischen Einheit, das Band der Einigung der Willen ist, vorherrsche. Mutter, Gattin und Tochter sind nach Comte die drei „Schutzengel" des Mannes. Der Cult der Mutter, Gattin und Tochter sind die drei Haupttypen des Frauencultes, auf die sich alle anderen Formen desselben zurückführen lassen. Diesen Frauencult nennt Comte den „persönlichen" Menschheitscult. Außerdem spricht er noch von einem „häuslichen", der in dem würdigen Empfang der positivistischen Sacramente besteht, und vom „öffentlichen", gemeinsam geübten. Von beiden letzteren Cultformen wird später die Rede sein.

Außer dem Cult umfaßt die positive Religion Comte's noch „Dogma" und „Régime" (Verfassung und Gesellschaftsordnung).

Digitized by Google

Das „Dogma" der positiven Religion besteht in dem System aller Kenntnisse, insofern sie von den unteren Wissensordnungen zu den höheren aufsteigend, sämmtlich in der Vervollkommnung der Menschheit gipfeln. Die Moral betrachtet Comte als die Wissenschaft par excellence. Das Wesen der Moral erblickt er in der gebührenden Unterordnung der egoistischen Triebe unter die „altruistischen" oder sympathisch-socialen. Die von Comte gemäß den angegebenen Gesichtspunkten aufgestellte „heilige Formel" der neuen Religion lautet: L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but.

2. Wie Comte selbst seine Menschheitsreligion übte. — Eine platonische Liebe.

Den „persönlichen" Cult der Menschheit läßt Comte, wie wir sahen, im Cult des Weibes aufgehen. Von den drei Hauptformen dieses Cultes erschien ihm wieder als die vornehmlichste der Cult der Gattin. Comte hatte nun zwar eine wirkliche Frau. Doch faßte er gegen dieselbe, je weiter er in der Ausbildung seiner Menschheitsreligion fortschritt, eine sich immer mehr steigernde Abneigung. Schließlich bezeichnete er seine Verheirathung mit ihr als den „einzigen schweren Fehler", den er sich während seines Lebens habe zu Schulden kommen lassen. Er klagte bitter, daß sie ein ganz unweiblicher Typus sei. Ein Hauptgrund der Entfremdung von seiner Frau lag in der platonischen Liebe, welche er um jene Zeit zu einem andern Weibe faßte. Es war dies Clotilde de Vaux, eine von ihrem Manne getrennt lebende Frau, die er im Jahre 1845 kennen lernte. Nicht zufrieden mit den zwei wöchentlichen Zusammenkünften, die er seither mit ihr hatte, führte er eine umfangreiche briefliche Correspondenz mit ihr, welche in weniger als einem Jahre auf 181 Briefe stieg. Auch als 1846 der Tod seine Geliebte dahinraffte, erkaltete seine Neigung zu ihr nicht; sie erstarkte vielmehr nur noch und führte zu einem höchst seltsamen Cult derselben.

Comte erblickte nämlich in Clotilde, die er seine „wahre Gattin", seine „heilige Gefährtin", die „Mittlerin zwischen dem wahren Großen Wesen und ihm, seinem Hohenpriester", nannte, die absolut vollkommenste Personification oder Verkörperung der Menschheit. Die „himmlische Clotilde" war nunmehr sein Eins

Digitized by Google

und Alles. Sein ganzes Leben verzehrte sich fortan in ihrem Culte. Und wie übte er denselben?

Er errichtete schon bei ihren Lebzeiten den rothen Stuhl, auf welchem sie bei ihren Besuchen gesessen hatte, zum „Altar". Er selbst benutzte diesen Stuhl nur mehr, wenn er hoheprieſterliche Handlungen vornahm, Sacramente spendete u. s. w. Für gewöhnlich war das hohe Heiligthum aus Ehrfurcht mit einem grünen Ueberzug „verhüllt". Nur in besonders feierlichen Augenblicken wurde der erhabene Menschheitsaltar durch Hinwegnahme des Ueberzuges „enthüllt".

Vor diesem Stuhle verrichtete Comte vorwiegend seine täglichen Andachten zur Menschheit, beziehungsweise zu ihrer vollkommensten Verkörperung. Diese Andachten, welche in eine Morgen-, Mittags- und Abendandacht zerfielen, regelte Comte schon fünf Tage nach dem Tode Clotilde's auf das genaueste. Jeden Morgen recitirte er gleich nach dem Aufstehen, 5 Uhr, das von Clotilde verfaßte sentimentale Gedicht: Les pensées d'une fleur. Dann machte er von $5^1/_2$ bis $6^1/_2$ seine Morgenbetrachtung. Er erwog hiebei, wie Clotilde ihn in die Menschheitsliebe eingeführt habe; durchging die Correspondenz mit ihr, die er sorgfältig aufbewahrte, erweckte entsprechende Anmuthungen und schloß mit einem dreitheiligen Herzenserguß an Clotilde, von welchem er den ersten Theil knieend, den zweiten stehend, den dritten wieder knieend vor „enthülltem" Altare sprach. Aehnlich war auch die Mittags- und Abendandacht beschaffen.

Nicht zufrieden mit diesen täglichen Andachten, verrichtete Comte außerdem eine wöchentliche Andacht zu Clotilde an ihrem Grabe an jedem Mittwoch, da sie an einem Mittwoch gestorben war. — Eine besonders feierliche Andacht hielt er am Grabe Clotilde's an den Jahrestagen ihres Todes ab, indem er in langen, sorgfältig abgefaßten Herzensergüssen alles, was das Jahr über seine „hoheprieſterliche" Seele bewegt hatte, in pedantisch-dithyrambischer Sprache darlegte. Aehnliche Herzensergüsse an und über Clotilde flocht Comte auch in alle seine späteren Werke ein. Die Andachten Comte's, sowie seine Correspondenz mit Clotilde und seine jährlichen Herzensergüsse sind mit seinem Testamente in dem merkwürdigen und in seiner Art einzigen Werke: Testament d'Aug. Comte avec les documents qui s'y rapportent, 1884 zum Ab-

Digitized by Google

druck gelangt. In seinem letzten Willen verlangte Comte selbst diese Veröffentlichung. Durch alle diese Andachten verfolgte Comte das Ziel, in sich die edlern menschlichen Gefühle auszubilden und sich so in seiner Stellung als „Hoherpriester" der neuen Menschheitsreligion zur bessern Erfüllung seiner Pflichten gegen die Menschheit zu befähigen.

Wie völlig Comte's ganzes Sinnen und Trachten in seinem Menschheits- oder Clotilden-Cult aufging, zeigte sich namentlich auch in seiner letzten Krankheit und bei seinem Tode. Auch in diesen schmerzlichen Augenblicken suchte er in seinem Clotilden-Cult Trost und Erleichterung. Noch am Morgen seines Todestages (5. Sept. 1857) bat er die treuen Personen, die sein Lager theilnahmsvoll umstanden, ihn allein zu lassen. Sie zogen sich zurück, blieben aber vor der Thüre seines Zimmers. Da hörten sie plötzlich ein Geräusch. Sie drangen besorgt in das Zimmer ein und fanden ihren Meister auf dem Boden ausgestreckt vor — dem „rothen Stuhl", dem Altare Clotilde's. Während er nämlich vor demselben seine gewohnte Andacht verrichtete, hatte ihn ein neuer Blutsturz befallen. Am Abende desselben Tages schied er, indem er von Zeit zu Zeit einen schmachtenden Blick auf das von Clotilde's Hand verfertigte Blumenbouquet richtete — seiner theuersten „Reliquie" — aus diesem Leben.

Der Leser könnte versucht sein, bei einem Manne, der sich solchen Absonderlichkeiten hingab, Geistesgestörtheit zu vermuthen. Doch die Werke und die Briefe, welche er bis zu seinem Tode schrieb, lassen eine solche Annahme nicht aufkommen. Denn in denselben offenbart sich immer noch derselbe durchdringende Verstand, welchen die hervorragendsten freidenkerischen Gelehrten, wie Mill, Littré u. s. w., an seinem philosophischen Hauptwerke in so überschwänglicher Weise gepriesen hatten. Comte's Clotilden-Cult entsprang nicht dem Antriebe einer blinden Wahnvorstellung, sondern er war ein wohlüberlegtes Ergebniß seiner ganzen „wissenschaftlichen" philosophischen Richtung. Es gelang ihm, sogar viele seiner Schüler, unter welchen sich auch begabte Männer befanden, für diesen Cult zu gewinnen.

Wir haben schon angedeutet, daß im Grunde der in weiten Kreisen übliche Cult des Weiblichen sich von Comte's Clotilden-Cult weniger der Sache, als der Form nach unterscheidet. Comte

Digitized by Google

hatte den Muth, am hellen Tageslichte zu leben (vivre au grand jour), während die meisten anderen Freidenker es scheuen, ihre Gesinnungen und Bestrebungen ebenso klar und unverhüllt zum Ausdruck zu bringen und ebenso folgerichtig in allen Einzelheiten durchzuführen.

3. La Vierge-mère, das Grundgeheimniß der Comte'schen Menschheitsreligion.

Die Geburt des Welterlösers durch eine Jungfrau ist gewöhnlich für Freidenker einer der anstößigsten Punkte der christlichen Glaubenslehre. Nicht so für Comte. Er betrachtet es sogar als das höchste Ziel der menschlichen Vervollkommnung und des socialen Fortschrittes in jeder Hinsicht, eine analoge Art der Fortpflanzung für alle menschlichen Wesen auf rein natürlichem Wege anzustreben. In diesem Sinne legt er der Conception Vierge-mère (Jungfrau und Mutter zugleich) die größte Bedeutung für sein religiös-philosophisches System bei. Er bezeichnet dieselbe geradezu als den vollkommensten Inbegriff seiner Menschheitsreligion nach allen ihren Seiten. Cult, Dogma und Verfassung oder sociale Ordnung des Positivismus seien in derselben verkörpert. Was das Geheimniß des Altarsacramentes und der Madonnencult für das System der katholischen Religion sei, das leiste die Conception oder „Utopie" der „Jungfrau-Mutter" in noch viel vollkommenerer Weise für die Menschheitsreligion (Système de politique positive IV, 273 ff.).

Noch kurz vor seinem Tode, in einem Briefe vom 8. St. Paul 69 (28. Mai 1857) — die Religion Comte's hat, wie wir noch sehen werden, auch ihren eigenen Kalender — beschwor Comte seinen bevorzugten Schüler, den Mediciner Dr. Audiffrent, doch ja immerfort „den Positivismus als direct in der Utopie ‚Jungfrau-Mutter' enthalten darzustellen. Diese Utopie sei dazu angethan, den Positivisten alle würdigen Katholiken der beiden Geschlechter besonders geneigt zu machen". In der That gab und gibt sich auch bis auf den heutigen Tag Herr Dr. Audiffrent in Marseille mit anderen getreuen Schülern Comte's alle erdenkliche Mühe, die genannte „Utopie" zur Geltung zu bringen. Er suchte auch in zwei langen Briefen den Verfasser selbst von der allseitigen Berechtigung derselben zu überzeugen. Seine hauptsächlichste Schrift über den Gegen-

Digitized by Google

stand ist La Vierge-mère (Paris, Imprimerie nouvelle, rue Cadet 11. 1885). Man kann diese Schrift gratis von ihm beziehen.

Audiffrent ist als medicinischer Fachmann — er veröffentlichte verschiedene medicinische Werke — bemüht, nachzuweisen, daß die Utopie „Jungfrau-Mutter" mit den neueren medicinischen Forschungen völlig im Einklange stehe. Er macht geltend: „Der Hermaphrodismus kann als der normale Zustand aller lebenden Wesen betrachtet werden." Er beruft sich namentlich auch auf die Parthogenesis [die ungeschlechtliche Fortpflanzung] bei den niederen Organismen. Auf Grund dieser und ähnlicher Erörterungen kommt er zum Schlusse, eine Vervollkommnung der menschlichen Beziehungen in dem Sinne, daß der Proceß der Fortpflanzung auf eine reine Nervenanregung hin stattfinde, sei wohl denkbar.

„Die junge Braut," so schreibt er in einer seiner handschriftlichen Mittheilungen an den Verfasser dieses Artikels, „ist von ihrem Gatten, umgeben von ihrer Familie, in den Tempel der Menschheit zu bringen. Dort erhält sie vom positivistischen Priester die Weihe für den zugleich socialen und moralischen Act, zu dem sie sich mit freiem Willen selbst bereitet hat. Als unbeflecktes Organ der Menschheit vollbringt sie dann nach der religiösen Weihe diesen Act in Sammlung und Gebet. Was diejenigen betrifft, welche dies hinsichtlich des Gatten lächerlich finden wollten, so könnten wir denselben die Lobrede Bossuet's auf den hl. Joseph entgegenhalten." Menschen, welche auf diese Weise zum Dasein gelangten, führt Audiffrent in Uebereinstimmung mit Comte weiter aus, würden, da alle, die volle physische und moralische Einheit störenden Factoren bei ihrer Hervorbringung ausgeschlossen seien, völlig harmonische Wesen sein. Sie würden deßhalb der übrigen Menschheit gegenüber einen wahren Geburtsadel darstellen und durch ihre weit überwiegende Geistes- und Willenskraft naturgemäß die zeitlichen und geistlichen Häupter der Menschheit werden. „Ausgegangen von einer unbefleckten Mutter," schreibt wieder Audiffrent in seinem Briefe vom 28. Bichat 104 (29. Dez. 1892), „empfangen in Sammlung und Gebet, würde ein solches Wesen naturgemäß von aller Makel frei sein ... und die größte Einheit darstellen, sowohl dem Gehirn als dem ganzen Körper nach."

Digitized by Google

Die Utopie „Jungfrau-Mutter" zusammen mit der „Incorporation des Fetischismus im Positivismus"[1]) sind zugleich nach der Versicherung der Positivisten die erhabensten und fruchtbarsten Gegenstände positivistischer Kunst und Poesie.

Comte hatte selbst vor, seine philosophische Laufbahn mit einem Gedicht der Menschheit, als Schwanengesang, zu beschließen, in welchem er, als Stifter der Menschheitsreligion, mit dem ersten von einer Jungfrau-Mutter geborenen Hohenpriester der Menschheit" seine Gedanken austauschen wollte. „Welch ein Austausch von Gesinnungen und Gedanken zwischen diesen zwei großen Gestalten würde das gewesen sein? Man kann es nur ahnen," so bemerkt Audiffrent zum Vorhaben Comte's. — Doch es sollte der Welt nicht vergönnt sein, ein so erhabenes Kunstwerk zu besitzen. Comte, welcher gemäß der welthistorischen Bedeutung der Aufgabe, zu deren Erfüllung er sich zum Wohle der Menschheit berufen fühlte, mit Sicherheit darauf rechnete, die äußerste Grenze des dem Menschen gesetzten Lebensalters zu erreichen, starb an der Schwelle des 60. Lebensjahres.

Hinsichtlich der Incorporation des Fetischismus in den Positivismus schreibt Audiffrent: „Die Incorporation des Fetischismus in den Positivismus erlaubt uns, von nun an das heilige Bild [das Idol der Jungfrau-Mutter als Personification der Menschheit] mit einem Mittel, dem Weltraum, zu umgeben, das immer wohlwollend gegen uns, immer bereit ist, uns die Schätze, die es in seinem Schoße birgt, dienstbar mitzutheilen; — ihm endlich eine Wohnstätte zu geben, die Erde mit den zwei flüssigen Umhüllungen, von welchen sie umgeben ist. Auf dieser Erde, welche unsere Arbeit urbar gemacht hat, deren Thätigkeit für uns nicht zu verkennen ist, welcher wir daher auch wohlwollende Gesinnung gegen uns zuschreiben, entfaltet sich das Pflanzenreich, diese Werkstätte aller Ernährung, entfalten sich die Thiere, unsere Bundesgenossen, bei welchen wir auch nach und nach die höchste Fähigkeit,

1) Unter Fetischismus versteht Comte den unvollkommensten, angeblich ursprünglichen religiösen Zustand des Menschen, in welchem der Mensch allen Dingen, auch den unbelebten, Leben und Willen beilegte. Da Comte selbst, allerdings der dichterischen Fiction sich bewußt, hinter allen Naturvorgängen wohlgeneigte, zum menschlichen Wohle übereinstimmend zusammenwirkende Willen sich denkt, spricht er von einer „Incorporation des Fetischismus im Positivismus".

Digitized by Google

die Intelligenz, werden erwachen sehen [es wird aber hiebei vieler Geduld, langen Zuwartens bedürfen], welche uns mehr und mehr von allem, was Leben hat, unterscheidet." „Welch ein weites Feld," ruft Audiffrent aus, „eröffnet sich hier nicht der Poesie und Kunst!"

VII.

Literatur.

Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt von Dr. Joseph Felten, Prof. der Theologie an der Universität zu Bonn. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. XII u. 486 S. gr. 8°. Freiburg, Herder 1892. *M.* 8.

Seit vielen Jahren ist ein ausführlicher Commentar zur Apostelgeschichte von katholischer Seite weder in Deutschland, noch nach den Werken von Beelen und Patrizi im Ausland veröffentlicht worden. Und doch verdient gewiß auch dieses Buch der heiligen Schrift sowohl seines theologischen wie geschichtlichen Inhaltes wegen das sorgsamste Studium. Jeder Freund der Bibel wird unsern Commentar mit Freuden begrüßen und nicht ohne vielen Nutzen aus der Hand legen.

Der Verfasser des Buches, der bisher auf dem Felde der Kirchengeschichte mit Erfolg thätig war, veröffentlicht hier seine erste exegetische Arbeit, zu der man ihn beglückwünschen darf. Dieselbe ist nicht nur frei von den Fehlern, die in der Regel den Erstlingsarbeiten ankleben, sondern sie kann in jeder Hinsicht als eine gute bezeichnet werden. Die Einleitungsfragen sind eingehend und kritisch behandelt. Obwohl des Verfassers Streben auf Darlegung des Positiven gerichtet war, ist er dennoch den Einwendungen der negativen Kritik keineswegs ausgewichen. „Es ist zwar auch diesem Buche nicht erspart geblieben, gewissermaßen auf die kritische Anklagebank versetzt zu werden, und die Aechtheit des Ganzen oder wenigstens mancher Theile desselben ist bisweilen von Einzelnen bestritten oder verdächtigt worden. Aber alle Anfechtungen haben nur zur Bekräftigung der Erkenntniß gedient, daß in diesem Buche, auch bloß menschlich geredet, ein Bericht von der größten geschicht-

Digitized by Google

lichen Treue vorliegt. Ich habe in der Einleitung, wie auch in der Erklärung selbst der Frage der Aechtheit der Apostelgeschichte volle Aufmerksamkeit geschenkt, jedoch hielt ich es weder für nöthig, noch für nützlich, mich mit all den verschiedenen bezüglichen Werken oder in den protestantischen Zeitschriften erschienenen Artikeln weitläufig auseinanderzusetzen" (Vorwort). Dieser Standpunkt ist der richtige. Nachdem die negative Kritik durch die neuen archäologischen Entdeckungen gerichtet ist, müssen vor den Augen eines jeden unbefangenen Historikers die heiligen Bücher als geschichtliche Urkunden gelten, und ist es nicht mehr nöthig, alle Aufstellungen der negativen protestantischen Kritik weitläufig zu widerlegen.

Zuerst werden die Fragen über Titel, Inhalt, Eintheilung, Zweck, Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung, Quellen, geschichtlichen und canonischen Werth, Chronologie, Text und Literatur behandelt. Diese Einleitungsfragen füllen 56 Seiten. 12 Seiten sind dem Zwecke der Apostelgeschichte und davon abweichenden Auffassungen gewidmet. Sehr gründlich ist die Frage über den Verfasser erörtert, und in der Abhandlung über den geschichtlichen und canonischen Werth bekommen wir schon eine Charakteristik aller in der Apostelgeschichte vorkommenden Reden.

Am wichtigsten für das Verständniß des ganzen Buches ist unter den Einleitungsfragen die über die Zweckbeziehung. Dr. Felten stellt hierüber folgende Thesen auf: „Somit ist der Hauptzweck der Apostelgeschichte der, durch eine zusammenhängende, genaue Darstellung der Weiterentwickelung des Christenthums nach der Himmelfahrt des Herrn den geschichtlichen Beweis für die im Evangelium nur theoretisch erhärtete Wahrheit von der Göttlichkeit des Christenthums in seiner göttlichen Bestimmung für alle Menschen, Juden und Heiden, zu bringen" (S. 4). „Dementsprechend verfolgt die Apostelgeschichte den Nebenzweck, den Antheil nachzuweisen, welchen ebenfalls unter dem Einflusse des hl. Geistes Paulus an der Verbreitung des Christenthums genommen hatte, und die Art und Weise zu schildern, wie er, von der göttlichen Vorsehung geführt, nach Rom gekommen war" (S. 6). „Somit ergibt sich der weitere Zweck, den Antheil nachzuweisen, welchen ebenfalls unter dem Einflusse des hl. Geistes Petrus an der Verbreitung des Christenthums bis zu seiner Abreise von Jerusalem an einen andern Ort genommen hatte" (S. 7). „Somit können wir den Zweck der Apostel-

Digitized by Google

geschichte kurz dahin zusammenfassen, daß sie den göttlichen universalen Charakter des Christenthums an seiner vom hl. Geiste bewirkten Ausbreitung geschichtlich nachweisen will, diesen Nachweis aber in innige Beziehung zu den beiden Aposteln bringt, die dem Theophilus besonders bekannt waren und über deren Wirken er unterrichtet worden war, nämlich zu den Aposteln Petrus und Paulus" (S. 8).

Es kann unbedingt zugegeben werden, daß der Nachweis des göttlichen Charakters des Christenthums und dessen Bestimmung für Juden und Heiden ein Hauptzweck des Buches ist. Dies schließt aber nicht aus, daß noch andere Nebenzwecke erreicht werden sollen; aber in der Bestimmung derselben möchte ich vom Verf. etwas abweichen. So ist es sicher keinem Zweifel zu unterziehen, daß Lucas durchweg auch darlegen will, warum die Juden immer noch außerhalb der Kirche stehen; daß er ferner zeigen will, die Kirche sei das wahre Israel und trete in die Rechte der Synagoge ein. Dieses Moment wird namentlich in den Reden Pauli öfters betont. Lucas schreibt nicht schlechthin als Historiker, sondern als Apologet der Kirche, und wenn vieles übergangen wird, so ist der Grund hievon nicht der, daß solche Thatsachen dem Theophilus schon bekannt waren, sondern weil die Arkandisciplin das Verschweigen solcher Thatsachen verboten hat. Oder glaubt denn der Verf. wirklich, daß Theophilus wohl über die Wirksamkeit Petri in Antiochien und Kleinasien unterrichtet war, nicht aber über die in Judäa? Dr. Felten will die Sache so darstellen, als ob Lucas nur vom historischen Standpunkte aus referire und die Kirchengeschichte soll dann ein Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums sein. Er dürfte sonst ja nicht von „einer zusammenhängenden, genauen Darstellung der Weiterentwickelung des Christenthums" sprechen. Die Lückenhaftigkeit des Berichtes ist aber vielerorts nachgewiesen. Schon bei der Eintheilung des Buches wird dieser Standpunkt bemerkbar, sonst hätte der Verf. nicht aus dem 8. und 9. Kapitel einen neuen Theil gemacht (S. 4—9, 43), welcher darstellen soll, „wie die nun zerstreuten Christen den Samen des Christenthums in Palästina und Syrien verbreiten, speciell Samaria das Wort Gottes annimmt, ein Aethiopier getauft und selbst der wüthendste Christenverfolger Saulus auf dem Wege nach Damaskus auf wunderbare Weise bekehrt wird". Ist dies vielleicht eine Periode

Digitized by Google

in der Kirchengeschichte des apostolischen Zeitalters? Wo sind und arbeiten dann die anderen Apostel?

Bekanntlich hat der Schluß des Buches, wo man alle weiteren Nachrichten über das Schicksal des Apostels schmerzlich vermißt, den Erklärern viel Kopfzerbrechen gemacht. Dr. Felten hat dafür eine sehr einfache und leichte Erklärung: „Die natürlichste Erklärung dafür ist, daß dieselben dem Theophilus ohnehin genau bekannt waren und er deßhalb nicht einer Erzählung derselben seitens des Lucas bedurfte." Sollte er dann allein nicht gewußt haben, daß Paulus einen ganzen Tag mit den Juden gestritten hat, und sollte in diesem Punkte allein eine schriftliche Ergänzung des mündlichen Unterrichtes nöthig gewesen sein? Niemand wird so etwas im Ernste behaupten wollen. Ebenso fragt man sich mit Recht, warum Lucas den Ort nicht angibt, wohin Petrus nach 12, 17 sich begeben hat? Dr. Felten sagt hierüber: „Der Grund ist dann der, daß Theophilus den Ort und die Wirksamkeit des Petrus in Rom kannte und es deßhalb gerade so wenig nöthig war, dieselben zu beschreiben, wie die Ereignisse zu schildern, die sich während des zweijährigen Aufenthaltes Pauli in Rom zugetragen hatten" (S. 7). Wir meinen, daß die Arkandisciplin es verboten hat, die Wirksamkeit des Apostelfürsten als des Oberhauptes der Kirche in Rom zu schildern. Unser Autor führt aber seinen Standpunkt nicht ganz consequent durch, geräth vielmehr später sogar in Widerspruch mit demselben, wenn er schreibt: „Diese Stadt wird hier auch wohl deßhalb nicht erwähnt, weil sich Petrus, wenngleich durch Vermittlung eines Engels, den Händen des Königs Agrippa entzogen hatte und die genaueren Nachrichten über seinen Aufenthalt und seine Wirksamkeit in Rom der dortigen Gemeinde gefährlich werden konnten . . . [Unberufene] würden aber gewiß die Nachricht, daß das Christenthum zu Rom hauptsächlich durch einen dorthin vor Agrippa geflohenen Juden verbreitet worden wäre, und alle weitere Kunde darüber zum Schaden der Gemeinde mißbraucht haben" (S. 240). Letztere Auffassung ist richtig, die erstere aber nicht.

Der Commentar zeigt, daß der Verf. sich mit der gesammten einschlägigen Literatur des In- und Auslandes nach besten Kräften bekannt gemacht und sie für seine Schrift zu verwerthen gesucht hat; insbesondere sind die englischen Exegeten oft zu Wort gekommen. Für die Textkritik ist das Nöthige zur vollen Zufriedenheit ge-

Digitized by Google

schehen, ohne daß die Leser im Context gestört werden, indem der philologische Apparat in die Noten verwiesen ist. Einzelne historische und archäologische Fragen werden ausführlicher in „Anmerkungen" behandelt, so z. B. die Anwesenheit des hl. Petrus in Rom, die Frage über den Begriff der „Presbyter", die Krankheit Pauli u. dgl.; auch finden sich häufig recht gut orientirende geographische Schilderungen, wozu unter anderen die Beschreibung von Damaskus gehört.

Eine Reihe von Unrichtigkeiten ist wohl auf Rechnung von Druckfehlern zu setzen. Bei der Rede des hl. Petrus am Pfingstfeste wird der Ausdruck „in den letzten Tagen" auf „die der Wiederkunft Christi unmittelbar vorhergehenden Tage" bezogen. Wäre diese Deutung richtig, so hätte Petrus sich mit Unrecht auf die Stelle bei Joel berufen; allein wie so häufig will der Ausdruck nur die messianische Zeit bezeichnen, über die hinaus es keine neue Offenbarungsstufe mehr gibt.

Bei der Geschichte der Bekehrung des Aethiopiers (S. 177) wird der Ausdruck »αὕτη ἐστὶν ἔρημος« ganz richtig als ein Wüstenweg gedeutet, allein die Richtung desselben ist anders zu bestimmen. Dr. Felten sagt: „er soll nicht etwa den belebten Weg über Hebron nach Gaza, sondern den Wüstenweg nehmen, also den, welcher durch Reisende wenig benützt wurde." Ich möchte eben den Weg von Jerusalem nach Hebron als Wüstenweg bezeichnen, weil er längs der Wüste Juda vorbeizog. Dort wird auch noch der Taufbrunnen gezeigt und bei demselben war eine christliche Kirche gebaut. Der andere Weg in südwestlicher Richtung führt nicht durch die Wüste und ist auch wegen der Berge weniger für Fuhrwerke geeignet. Der Aethiopier hat ohne Zweifel die Fahrstraße benützt und nicht den weniger benützten Gebirgsweg.

In dem Berichte über die Bekehrung Pauli findet sich die auffallende Erklärung: „es fiel hier von den Augen des Saulus eine schuppenähnliche Substanz ab" (S. 191). Diese Augenkrankheit soll eine Wirkung der Lichterscheinung vor Damaskus gewesen sein. Auch wird der Stachel des Fleisches mit dieser Krankheit in Zusammenhang gebracht, und Lucas soll bei solchen Angaben seine Kenntnisse als Arzt an den Tag legen. Referent kann sich zu einer solchen Auffassung nicht bekennen.

Der Erklärung geht jeweils eine gute Uebersetzung voraus.

Digitized by Google

Der Commentar ist nicht zerstückelt, sondern immer im Zusammenhange und recht übersichtlich gegeben; er liest sich leicht und angenehm. Am Rande sind die Verse durch Ziffern notirt. Ein ausführliches und sorgfältiges Register erleichtert den Gebrauch. Hiemit sei die Lectüre dieser Erklärung der Apostelgeschichte bestens empfohlen. Möge das recht gute Buch recht viele Leser finden!

Münster. Dr. B. Schäfer.

Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche. Von Dr. Paul Schanz, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Freiburg, Herder 1893. 757 S. Preis *M.* 10.

Der Inhalt des Werkes ist aus dem Titel ersichtlich, die Anordnung des Stoffes die allgemein übliche. Zu bemerken ist jedoch, daß neben dem dogmatischen Grundstock der Sacramentenlehre geeigneten Ortes auch das Hauptsächlichste von dem, was die heutige Lehrmethode in die Moral- oder Pastoraltheologie verweist, in Kürze berührt wird.

Der Hauptwerth dieser tüchtigen Arbeit kann unseres Erachtens also gekennzeichnet werden. Der Verfasser sammelt Schritt für Schritt mit Bienenfleiß alles, was die hl. Schrift und die ältesten Kirchenschriftsteller über den vorliegenden Gegenstand zu bieten vermögen, und verarbeitet das Gebotene nach Thunlichkeit zu einem abgerundeten Ganzen. Dadurch wird auch die fortlaufende Entwickelung der einzelnen Lehrpunkte an's Licht gestellt. Gleichzeitig finden die neueren und neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Archäologie sorgfältige Verwendung. Als Typus des ganzen Verfahrens können beispielsweise die Ausführungen über die Ehe als Sacrament und über den Ablaß dienen. Ein besonderer Vorzug liegt darin, daß allerorts die neuen und neuesten Angriffe der Protestanten in hervorragender Weise berücksichtigt werden. Endlich geht die ganze Arbeit auf die fortlaufende Klärung der Sacramentenlehre in der Periode der älteren Scholastik viel sorgfältiger ein, als dies in anderen derartigen Werken der Fall ist. Was über den sacramentalen Charakter und über das Verhältniß der Reue zur sacramentalen Lossprechung gesagt wird, kann diesbezüglich als Stichprobe dienen.

In letztgenannter Richtung vermissen wir jedoch mitunter allseitige Klarheit und die wünschenswerthe Entschiedenheit des

Digitized by Google

Urtheils auf Seite des Verfassers. Noch deutlicher tritt uns dieser Mangel entgegen, wo es sich um die volle Durchdringung und schließliche Entscheidung so mancher vorherrschend speculativer Fragen handelt. In solchen Fragen verhält sich der Verfasser meistens mehr referirend als sichtend und selbstständig prüfend. Jedoch wird auch in solchen Punkten, was anerkennend hervorzuheben ist, die einschlägige Literatur bis herab auf die bedeutenderen Abhandlungen theologischer Zeitschriften durchgehends mit seltenem Fleiße angegeben.

Daß in einem Buche, das einerseits ein so weites und schwieriges Gebiet des theologischen Wissens umfaßt und andererseits allem Anscheine nach in verhältnißmäßig sehr kurzer Zeit fertig gestellt wurde, bei genauer Prüfung manche Spuren von Flüchtigkeit und anderer Mängel von untergeordneter Bedeutung auftauchen, wird jedermann begreiflich finden. Nicht um das bisherige Lob abzuschwächen, sondern einzig im Interesse der Wissenschaft und um der ausgesprochenen Behauptung den nöthigen Beleg beizugeben, wollen wir einige Proben folgen lassen. In der Literaturangabe dürften auch De Augustinis, De re sacramentaria und Palmieri, Tractatus de matrimonio christiano, Erwähnung verdienen. Im letztgenannten Werke wäre für die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe manch neuer Gesichtspunkt vorzufinden gewesen. — Die Citationsweise ist manchmal mangelhaft; so wird z. B. bei Cäsarius gelegentlich (S. 646) ohne Bezeichnung der gemeinten Ausgabe auf Sermo 256 u. 279 verwiesen, was ganz ungenügend erscheint (vgl. Nirschl, Patrol. III, 450). — S. 420 heißt es: „Eine Consecration außerhalb der hl. Messe ist selbst für den Nothfall (Viaticum) nicht gestattet, weil sie auf's engste mit dem Opfer verbunden ist. Ebenso wenig gibt es eine Consecration einer Gestalt." Hier gilt nicht bloß der Spruch: Brevis esse laboro, obscurus fio; sondern der geschulte Theologe entdeckt in diesen Worten mehrere Ungenauigkeiten. Als Anmerkung wird beigefügt: »Cf. Suarez, D. 43, S. 4. Vgl. dagegen Fr. Schmid, Zeitschrift für kathol. Theologie 1892, S. 97 ff." Dadurch werden bei genauer Prüfung die Ungenauigkeiten des Textes nicht gehoben, sondern verstärkt. — S. 564 lesen wir: „Nur wenige spätere Theologen (Vage) halten einen virtuellen Vorsatz (im Bußsacramente) für genügend." Hier wäre wohl das Opus theologicum

Digitized by Google

morale von Anton Ballerini zu berücksichtigen gewesen, wo (tom. V, p. 79 sqq.) zu Gunsten des virtuellen Vorsatzes nicht weniger als 73 Theologen wörtlich vorgeführt erscheinen. — S. 88 werden unter den Sacramentalien auch „Cortina" und die „Gebetsformel: Agnus Dei" angeführt. Was mit ersterem gemeint sei, vermochten wir nicht zu enträthseln; daß man unter Agnus Dei als Sacramentale nicht eine Gebetsformel zu verstehen hat, halten wir für bekannt (vgl. Kirchen-Lex. 2. Aufl. I, 344). Doch genug.

Unser Schlußwunsch ist, der hochgelehrte Verfasser möge neben seinen anderen wissenschaftlichen Bestrebungen die Vervollkommnung vorliegenden Werkes für spätere Auflagen nicht aus dem Auge verlieren. — Die Vorrede des Buches schließt mit der Erklärung, der Verfasser werde „sich glücklich schätzen, wenn er wenigstens etwas zum besseren Verständnisse und zur Verehrung der heiligen Sacramente beigetragen hat". Nach unserer Ueberzeugung wird der Erfolg dieser Arbeit auch in gegenwärtiger Gestalt diesen bescheidenen Wunsch weit übertreffen.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Carmina Mariana. An English Anthology in verse, in honour of or in relation to The Blessed Virgin Mary, collected and arranged by *Orby Shipley*, M. A. London, Spottiswoode & Comp. 1893. pag. 439.

Diese englische Anthologie in Versen zu Ehren der Mutter Gottes dürfte wegen ihrer Reichhaltigkeit und der glücklichen Auswahl allen Freunden religiöser Dichtung höchst willkommen sein. In dem prachtvoll ausgestatteten Werke hat der Herausgeber in der That ein poesiereiches Erbauungsbuch und zugleich ein Kunstwerk ersten Ranges geschaffen. Die größten Dichter vom 13. Jahrhundert bis auf unsere Zeit sind darin vertreten mit Liedern, Elegien, Balladen, dramatischen Scenen aus den Passionsspielen, Wiegenliedern u. s. w. — alle ausgezeichnet durch Gedankentiefe, glühendes Gefühl und poetische Formvollendung. Nicht nur katholische Mariendichter, auch die Namen hervorragender Protestanten, wie Wordsworth, Scott, Byron, Longfellow, Tennyson, sogar Schiller und Goethe, figuriren in der Sammlung. Rührend klingt ein Ave des Protestanten Keble, das auf dringendes Anrathen seiner Freunde, aber gegen seinen eigenen Wunsch erst nach seinem

Digitized by Google

Tode veröffentlicht wurde. Aus dem schönen Gedichte mögen die folgenden Verse hier Platz finden:

Therefore as kneeling day by day
We to our Father duteous pray,
So, unforbidden may we speak
An *Ave* to Christ's mother meek. —
Whom thousand worlds adore,
He calls thee Mother evermore,
Angel nor saint His face may see
Apart from what He took of thee.
— — — — — — — —
Thy glories we may greet unblamed,
Nor shun the lay by seraphs framed,
„Hail Mary, full of grace!" Oh! welcome sweet
Which daily in all lands all saints repeat.

Den Hauptinhalt der Anthologie bilden mit voller Berechtigung die poetischen Erzeugnisse aus der Marienliteratur Englands, Irlands und Amerika's; auch die Uebersetzungen aus den Werken romanischer Poeten, namentlich der spanischen und italienischen, verdienen den ihnen angewiesenen Ehrenplatz; warum aber die seelenvollen Weisen, die unsere deutschen katholischen Dichter zum Lobe der Himmelskönigin gesungen, in der Anthologie ganz übergangen worden sind, ist uns unbegreiflich; denn es ist doch nicht anzunehmen, daß dem gelehrten Herausgeber die alten Minnesänger und die Namen unserer modernen Mariendichter (Görres, Hahn-Hahn, v. Droste, Drewes, Weber u. s. w.) unbekannt sind.

Schließlich sei noch bemerkt, daß das herrliche Werk, wohl das bedeutendste auf dem Gebiete der Marienditchtung, dem Andenken des sel. Cardinals Manning gewidmet ist, der die Herausgabe desselben besonders empfohlen und gefördert hat.

Boppard. K. K.

Nel Giubileo Episcopale di Leone XIII. Omaggio della Biblioteca Vaticana. XIX Febbraio Anno M DCCC XCIII.

Es ist nicht recht ersichtlich, warum man eine von den Beamten der vaticanischen Bibliothek verfaßte Publication zu Ehren Sr. Heiligkeit gleich von vornherein zu einer bibliographischen Rarität ersten Ranges stempelt. Daß man bei Herstellung des Album sich den bestehenden Umständen anpaßt, ist begreiflich; daß

Digitized by Google

aber nur hundert Exemplare im Ganzen und hundert Exemplare in einzelnen Abdrücken für die betreffenden Verfasser gedruckt worden sind und davon nur eine sehr kleine Anzahl durch die römische Buchhandlung von Spithöver in den Handel kommt, ist im Interesse der Wissenschaft zu bedauern. Man darf darum wohl sagen, daß die Resultate der Einzeluntersuchungen der Wissenschaft at large verborgen bleiben werden; denn nur wenigen Auserwählten wird es vergönnt sein, das Album zu studiren, und noch weniger werden in den glücklichen Besitz desselben gelangen.

Unter diesen Umständen verlohnt es sich, ausführlicher hier über diese wissenschaftliche Festgabe zu berichten. Man wird daraus entnehmen, daß wir es zum Theil mit hochwichtigen Untersuchungen, zum Theil mit Berichten über die werthvollen Katalogisirungsarbeiten zu thun haben, die die Aufmerksamkeit der gelehrten Kreise beanspruchen.

Wegen der Kürze der Zeit und auch wegen der Natur einzelner Arbeiten konnten dieselben nicht in derselben Druckerei hergestellt werden, sondern sie wurden gleichzeitig an verschiedene Officinen vertheilt, so daß die Herstellung in wenigen Wochen vollendet war. Jede Dissertation ist ein für sich abgeschlossenes Ganze mit besonderer Seitenzählung; jedoch sind alle in gleichem Formate gedruckt, so daß sie sich bequem zu einem Ganzen vereinigen. Ein jeder der Beamten und Scriptoren hat aus seinem Arbeitsfelde etwas beigetragen, um die gewaltige Thätigkeit Papst Leo XIII. zu Gunsten der freien wissenschaftlichen Forschung in der größten Handschriftenbibliothek der Welt in hellstem Lichte strahlen zu lassen.

An der Spitze des Bandes finden wir einen Brief aus der Feder des Cardinals Capecelatro, Bibliothekars der heiligen römischen Kirche. Der Kirchenfürst faßt in wenigen Worten die Wohlthaten des regierenden Pontifex den Studien gegenüber zusammen. Er spricht von der Eröffnung des vaticanischen Geheimarchivs, dessen Schätze mit einer Liberalität sonder gleichen den Gelehrten der ganzen Welt zur Verfügung gestellt worden sind; er erwähnt die Einrichtung der in der Sala Leonina aufgestellten Consultationsbibliothek zu Nutz und Frommen der Gelehrten, die Archiv oder Bibliothek besuchen; er deutet hin auf die neuen Anschaffungen, die Katalogisirungsarbeiten, die Veröffentlichungen und viele sonstige

Digitized by Google

Dinge, aus denen der Nutzen hervorgeht, den Philosophie, Archäologie, Philologie, Geschichte und die übrigen Wissenschaften aus der Bereitstellung des vaticanischen Materials gezogen haben. Mit Recht betont er die großen Verdienste des Papstthums an diesem Aufschwunge der Wissenschaften, da dieses den einzigen Zweck verfolgt, die Auffindung der Wahrheit allüberall zu begünstigen.

Diesem herrlichen Briefe, der ganz den Geist des gelehrten Cardinals athmet, folgen die einzelnen Abhandlungen, aus denen ich der Reihe nach Auszüge geben werde.

I. **Sul Codice del Breviario di Francesco Petrarca, acquistato da S. S. Leone XIII alla Biblioteca Vaticana. Memoria** di G. Cozza-Luzzi, Vice-Bibliotecario di S. R. C. 20 Seiten nebst einer Tafel.

Das Breviarium Petrarca's hat eine höchst eigenthümliche Geschichte und gibt Veranlassung zu juristischen sowohl wie historischen Untersuchungen von hohem Interesse. Die juristische Seite der Frage kommt in der vorliegenden Abhandlung des Basilianer-Abtes nicht zur Verhandlung; ist wohl auch eine mehr oder minder hinfällige, da es sich jetzt nur noch um revindicatio von Seiten des Domcapitels von Padua gegenüber dem apostolischen Stuhle handeln würde. Historisch betrachtet, gibt es wohl wenig hervorragende Manuscripte, denen man ein so wechselvolles Schicksal nachweisen kann, als wie dem Breviarium Petrarca's.

Der berühmte Dichter war in seinen letzten Lebensjahren zum Canonikus an der Cathedrale von Padua ernannt worden. Als solcher mußte er ein Brevier haben, um seine Pflichten im Chore erfüllen zu können. Aber er besaß deren mehrere, von denen mit Bestimmtheit anzunehmen ist, daß er sie schon vor seiner Ernennung zum Canonikus besaß. In seinem Testamente vermacht er dem Priester Giovanni Bocheta »breviarium (meum) magnum quod Venetiis emi pro pretio librarum centum«. Weiterhin bestimmt er, daß beim Tode des Legatars das Breviarium an die Cathedrale von Padua, deren Canonikus er gewesen war, fallen solle. In einem Briefe an Francesco Nelli vom Jahre 1353 sendet dieser dem Dichter ein Brevier, das er an Stelle des breviarium magnum gebrauchen solle, da es viel bequemer zu handhaben sei. Da nun das in der vaticanischen Bibliothek befindliche Brevier ein sehr großer Codex und venetianischen Ursprunges ist, so unterliegt es

Digitized by Google

nicht dem geringsten Zweifel, daß wir es hier mit dem **breviarium magnum** des Petrarca zu thun haben.

Wie ist der Codex in die vaticanische Bibliothek gekommen? Direct durch den Ankauf der Manuscript-Bibliothek von Don Paolo Borghese, Fürst von Sulmona. Und wie kamen die Borghese in den Besitz dieses Schatzes?

Der Nutznießer des **breviarium magnum**, Giovanni Bocheta, hinterließ den Codex der Cathedrale von Padua, wie aus einer gleichzeitigen Note auf der ersten Seite hervorgeht, wo es heißt, daß der Band vermacht worden sei »**per Dominum Franciscum Petrarcham**«. Hierdurch ist die Authenticität gesichert. Von dieser Zeit an besitzen wir zahlreiche Angaben über das Breviarium in Padua, die bis zum Jahre 1574 reichen. Nach dieser Zeit verliert sich die Spur des Manuscriptes in Padua und es taucht dasselbe in Rom auf. Papst Paul V., Borghese, ließ sich dasselbe nach Rom senden, weil er den Schatz besichtigen wolle. Es wurde von einem Canonikus von Padua nach Rom gebracht, nicht ohne daß das Kapitel sich *vorher* das Versprechen hatte geben lassen, daß das Breviarium den rechtmäßigen Eigenthümern wieder zugestellt werden sollte. Auf eine oder die andere Weise kam Paul V. nicht mehr dazu, sein feierliches Versprechen einzulösen, und bei dem Tode des Papstes ging dieser Schatz in die Hände der Familie über, ohne daß diese selbst von der Bedeutung des Manuscriptes eine Ahnung hatte.

In Bezug auf diesen Theil der Geschichte des Breviariums ist der Verfasser nicht sehr freigebig mit Notizen. Ich könnte hier eine Menge Einzelheiten hinzufügen, die die Geschichte erheblich aufhellen würden. Der Erste, der das seit dem vorigen Jahrhundert verschollene Manuscript wieder auffand, war Commendatore de Rossi, der im Jahre 1851 durch eine sehr günstige Verknüpfung der Umstände ohne Vorwissen von Marcantonio Borghese alle Manuscripte seiner Bibliothek einer eingehenden Untersuchung unterzog. Hierbei stellte de Rossi fest, daß *damals* dem Breviarium noch ein Blatt beigeheftet war, worauf die oben geschilderte Sendung desselben an Papst Paul V. ausdrücklich bezeugt wird. Obschon späterhin Marcantonio Borghese — was der Verfasser nicht erzählt — darauf aufmerksam gemacht wurde, daß er das Breviarium durchaus zu Unrecht besitze und er es dem Kapitel von Padua als

Digitized by Google

unzweifelhaftem Eigenthümer wieder zustellen solle, so wollte er doch nichts davon wissen. Der Hinweis auf den Eigenthumstitel auf dem eingehefteten Blatte hatte nur zur Folge, daß derselbe aus dem Codex verschwand. Bekanntlich ging die Handschriften-Bibliothek des Fürsten von Sulmona durch Kauf an den apostolischen Stuhl über und damit kam auch der in Frage stehende Codex in die Vaticana. Die Canonisten mögen nun entscheiden, wie die Rechtsfrage zu lösen wäre, wenn sie vom Kapitel von Padua würde aufgeworfen werden.

II. Saggio bibliografico de' lavori compiuti nella biblioteca Vaticana durante il Pontificato di Leone XIII. Per Monsignor Isidoro Carini, canonico della Patriarcale Basilica Vaticana, Prefetto della Biblioteca Apostolica. 32 Seiten.

Verf. dieser Arbeit macht wiederholt darauf aufmerksam, daß es sich nur um einen Versuch handelt, die unter dem Pontificate Leo XIII. erschienenen Werke aufzuzählen, für deren Abfassung die Handschriften der apostolischen Bibliothek Beiträge geliefert haben. Wer längere Zeit in der Vaticana gearbeitet hat, konnte sich überzeugen, daß es kaum einen Wissenszweig gibt, der dort keine Aufklärung findet. Wenn Philologie, Geschichte und Archäologie die meisten Früchte dort einernten, so geht doch weder die Aegyptologie, noch die Liturgik, die Medicin, die Costümkunde, die Jurisprudenz, die Theologie in all ihren Theilen, die Naturgeschichte u. s. w. leer aus. Nachdem Leo XIII. durch seinen berühmten Brief Saepenumero considerantes vom 18. August 1883 der Vaticana neues Leben und größte Erleichterung des Zutrittes gegeben hatte, vermehrte sich der Zulauf des gelehrten Publikums aus allen Theilen der gebildeten Welt so sehr, daß, wenn die Gelehrten selber nicht die Höflichkeitspflicht erfüllen, ein Exemplar ihrer Studien oder doch wenigstens den Titel der Publication bei der Verwaltung anzugeben, es schier unmöglich ist, eine genaue Bibliographie herzustellen. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, kann der Verfasser auf die Nachsicht aller wohlwollenden Beurtheiler rechnen, wenn er uns hier nur den kleinsten Theil der aus den vaticanischen Schätzen geflossenen Publicationen aufführt. Das Verzeichniß umfaßt 129 nach Jahrgängen geordnete Nummern, worin allerdings nicht einmal alle unter den Augen des Verfassers

Digitized by Google

in Rom gedruckten Schriften verzeichnet sind. Hierfür darf der Verfasser keine Nachsicht in Anspruch nehmen.

III. Incrementi del Museo Sacro della Biblioteca Vaticana durante il Pontificato di Leone XIII descritti dal Comm. G. B. de Rossi, Prefetto del medesimo Museo. 22 Seiten.

Mit gewohnter Meisterhand behandelt de Rossi seinen Gegenstand, indem er uns ein wissenschaftliches Verzeichniß aller derjenigen Gegenstände gibt, die während des fünfzehnjährigen Pontificates Leo XIII. für das christliche Museum der vaticanischen Bibliothek durch Kauf, Schenkung oder Erbschaft erworben wurden.

Dem Kataloge schickt Verf. einige allgemeine Bemerkungen voraus, in denen er in kurzen Zügen eine Geschichte des Museums selbst entwirft. Der Anfang des christlichen Museums reicht auf Benedict XIV. zurück, und der erste wissenschaftliche Sammler für Museumszwecke war Cardinal Gaspare Carpegna, Generalvicar von Rom, dem die Oberaufsicht über die christlichen Coemeterien zustand. Wenngleich man nicht immer die nothwendige Sorgfalt auf die Sammlung der Schätze aus den Zeiten der Urkirche verwendete, so bereicherte sich das vaticanische Museum doch mit allerlei werthvollen Specimina der altchristlichen Cultur. Systematisch wurden die Katakomben erst ausgebeutet, als Pius IX. die Commissione di archeologia sacra unter dem Vorsitze des jeweiligen Cardinalvicars von Rom um die Mitte unseres Jahrhunderts einsetzte. Besondere Ehrung erfuhr das Museum durch Leo XIII., der de Rossi ad dies vitae zum Präfecten desselben ernannte.

Die Anordnung der aufgeführten Gegenstände ist die folgende: 1) Werthvolle Steine (Edelsteine, Halbedelsteine, pietre dure); 2) Gold, Silber und andere Metalle; 3) Email; 4) verschiedene Gegenstände aus Elfenbein, Knochen, Holz und ähnlichen Stoffen; 5) Gläser; 6) Marmor; 7) Majoliken und bemalte Thonsachen; 8) einfache Thongegenstände.

Die aufgezählten Objecte werden kurz beschrieben, womöglich ihr Fundort angegeben und die Erwerbungsart für das Museum festgestellt. Die Ausbeute ist eine sehr reiche, sowohl bezüglich der Zahl der Gegenstände, als auch wegen ihrer Wichtigkeit. Die hervorragendsten derselben haben schon früher eingehende Untersuchungen veranlaßt, wie z. B. die Capsella argentea africana und das große Limousiner Email u. a. De Rossi entscheidet häufig

Digitized by Google

mit wenigen Worten wichtige Controversfragen genereller Natur, wie es sich bei der Beschreibung mancher Objecte von selbst ergibt. Die kurze, aber gehaltvolle Arbeit ist des lebhaftesten Interesses aller Archäologen gewiß.

IV. La Raccolta Palatina dei Codici e libri a stampa ed i lavori eseguiti alla medesima per ordine del Sommo Pontefice Leone XIII. Relazione di Enrico Stevenson, Scrittore della Biblioteca Vaticana. 20 Seiten.

Mit größerer Autorität und Sicherheit kann wohl niemand über die Palatina schreiben, wie Enrico Stevenson junior, der seit langen Jahren seine Zeit der Erforschung und Katalogisirung der Heidelberger Bibliothek widmet.

Die gewaltige Literatur historischer, wie juristischer Art über die Schenkung der Palatina nach Rom überblickt Stevenson vollständig. Wenn er sich da anschickt, weitere Beiträge über diesen Gegenstand zu liefern, so ist man sicher, daß es Nova sind. In der vorliegenden Dissertation geht er von der Feststellung der Verpackung in Heidelberg aus, vergleicht die Noten in den Büchern und Handschriften mit den entsprechenden Aufzeichnungen des Leo Alacci und stellt deren Beziehung zu einander fest. Weiterhin handelt Verf. über alte und neue Inventare und ihre Zuverlässigkeit, sodann über den Ort der Aufstellung in Rom und die Zahl der Dedicationszettel, die in die Bände geklebt wurde.

Die Ausführungen über die Ordnung der gedruckten Bücher sind in mehr als einer Beziehung lehrreich und der Gang der Ereignisse ließ die weitgereisten Bücher lange Zeit nicht zur Ruhe kommen. Nach verschiedenen Anläufen für diese wie andere Druckwerke einen definitiven Aufbewahrungsort herzustellen, blieb es dem regierenden Papste vorbehalten, nach dem Muster des Papstes Sixtus einen monumentalen Raum für die überaus zahlreichen Druckwerke zu schaffen, der darum mit Recht den Namen Sala Leonina trägt. Die Aussicht auf eine baldige Drucklegung weiterer Documente bezüglich der Palatina und die Versicherung, daß der begonnene Katalog binnen Kurzem zum Abschluß gebracht werde, lassen den Fleiß des Verfassers in günstigstem Lichte erscheinen.

V. Dei manoscritti Borghesiani ora Vaticani per munificenza di Sua Santità Leone XIII. Relazioni di Generoso

Digitized by Google

Calenzio dell' Oratorio, Scrittore della Biblioteca Apostolica Vaticana. 20 Seiten.

Die Handschriften der von Sr. Heiligkeit angekauften Biblioteca Borghese wurden am 10. November 1891 dem Verf. übergeben, der sie provisorisch in den Armarien LIII, LV und LVII unterbrachte. Wenn dieselben ganz geordnet sein werden, kommen sie als Fortsetzung des Nuovo fondo Vaticano Latino — der mit der Nummer 10001 beginnt und heute schon bis auf 10499 angewachsen ist — an ihren endgiltigen Standort. Zusammen mit den Borghesiani wird der neue Fondo bis auf 10878 anwachsen.

Interessant ist die Uebersicht über das Alter der Handschriften. Dieselben vertheilen sich auf die Jahrhunderte, wie folgt: X. Jahrhundert: 1 Handschrift; XI: 1; XII: 11; XIII: 43; XIV: 233; XV: 46; XVI: 6; XVII: 17; XVIII: 5; zusammen 363 Handschriften, worunter allerdings 16 Codices nicht mitgezählt sind, welche schon in der Biblioteca Borghese wegen ihres besonderen Werthes an gesondertem Orte aufbewahrt wurden.

Nicht in die Vaticana gekommen sind folgende Codices, die in den Armarien der Borghesiana unter den Druckwerken standen:

Fra Matteo Ronto, Translatio Dantis in versus latinos.

Pauli V Epistolae ad Principes anno pontificatus sui IV.

Rituale feriae IV Cinerum.

Rituale feriae VI in Parasceven.

An zweiter Stelle handelt der Verfasser von der Eintheilung der Codices und Materien. In dieser Uebersicht geht er auf die werthvollsten Specimina der 22 Materien ein. Die dritte Relation bietet eine genaue Beschreibung von den 25 hervorragenden Stücken der ganzen Sammlung.

VI. La Nuova Biblioteca Leonina nel Vaticano. Memoria di Mons. Mariano Ugolini, Scrittore della Biblioteca Vaticana. 18 Seiten nebst einem Uebersichtsplane.

Die glänzend und lebhaft geschriebene Arbeit gibt einen klaren Ueberblick über die Art und Weise, wie man die nahezu 300,000 Bände gedruckter Bücher aus dem Appartamento Borgia in die Sala Leonina überführte und dort aufstellte. Zu gleicher Zeit erhalten wir Aufschluß über eine ganze Anzahl technischer Fragen bezüglich der Trockenlegung des neuen Bibliothekssaales und andere damit zusammenhängende interessante Dinge.

Digitized by Google

Das Hauptgewicht legt der Verf. auf einen summarischen Ueberblick der neu eingerichteten Consultationsbibliothek, welche den im Archiv und in der Vaticana Studirenden frei zur Verfügung steht. Das Bedürfniß nach einer solchen hatte sich schon seit langen Jahren geltend gemacht und mit dem Fortschritte in der Ausbeute, namentlich des Geheimarchivs, wurde die Frage brennender. Schließlich ließ sich Leo XIII. von neuem die verschiedenen Pläne vorlegen und entschied nun, trotz der gewaltigen Kosten, daß die Armeria Apostolica weichen müsse und an ihre Stelle die Bibliothek treten solle. Die Ausführung in monumentalster Weise, vom Grafen Vespigniani geleitet, entspricht in jeder Beziehung den künstlerischen und wissenschaftlichen Traditionen der Curie.

Man darf sagen, daß die Consultationsbibliothek schon die allernothwendigsten Elemente enthält, indem die großen Sammel- und Nachschlagewerke fast alle vertreten sind. Aber der Ausbau derselben, wie wir ihn in so mustergiltiger Weise im Handschriftensaale der Bibliothèque nationale in Paris bewundern, kann erst im Laufe der Zeiten geschehen. Die Munificenz der Regierungen und die Liberalität von Privaten hat gewaltige Mengen werthvoller Bände schon nach Rom geführt und weitere wichtige Sendungen sind noch in Aussicht. Dem Vorgange der großen österreichischen Verleger entsprechend, beginnt man auch in Deutschland sich zu rühren, um die deutsche Literatur nicht zu sehr in's Hintertreffen gelangen zu lassen. Im Ganzen genommen kann man aus dem Berichte Ugolini's entnehmen, daß die Sala Leonina mit Energie und Umsicht eingerichtet und mit feinem wissenschaftlich-bibliographischen Verständniß eingetheilt worden ist. Sie bildet ein neues Blatt in dem reichen Ruhmeskranze Leo XIII.

VII. Le nuove Sale della Biblioteca Leonina in Vaticano. Descritte dal Professore Antonio Sacco, Assistente nella Biblioteca Vaticana. 22 Seiten mit zwei Tafeln in Heliotypie.

In dieser Arbeit wird manches gesagt, was Ugolini schon hat, vieles reicher ausgeführt, was jener andeutete, in der Hauptsache aber eine ganz genaue Einzelbeschreibung der Sala Leonina gegeben. Die kleine historische Einleitung ist recht anziehend, stützt sich aber in allen Punkten auf Carini's Arbeit: »La Biblioteca Vaticana, Proprietà della Santa Sede Apostolica. Roma 1892.«

Digitized by Google

In den technischen Fragen ist der Verf. ausführlicher wie Ugolini, wohl auch mehr Fachmann.

Die Hauptzierde der Sala sind die Büste Leo XIII. und die überlebensgroße Statue des hl. Thomas von Aquin. Die beiden sich gegenüber befindlichen Monumente sind in jener vornehmen römischen Manier ausgeführt, die classische Einfachheit und ruhige Erhabenheit in seltener Harmonie paaren. Die beiden Tafeln geben die Monumente wieder; doch kann man Mangels der Farbenwirkung der seltenen Marmorarten kein richtiges Bild von der vornehmen Pracht erhalten. Die Inschriften auf beiden Monumenten stellen sich, was Prägnanz der Ausdrucksweise und Classicität des epigraphischen Styles anbelangt, den besten an die Seite, die wir kennen.

VIII. Le antiche descrizioni dei Codici Greci Urbino-Vaticani ed il nuovo indice sotto il pontificato di Leone XIII del Prof. C. Stornaiolo, Scrittore per la lingua greca nella Biblioteca Apostolica Vaticana. 27 Seiten.

Was der Commendatore Stevenson senior nicht hatte vollenden können, da der Tod ihn mitten aus seinen Arbeiten abrief, wurde den Händen des Professore Stornaiolo anvertraut, dessen Kenntnisse mit seiner Pietät gegen den verstorbenen bedeutenden Hellenisten gleichen Schritt halten. Die biographischen Notizen, die der Verf. am Schlusse seiner Arbeit über seinen Vorgänger Stevenson anfügt, sind wegen ihrer Authenticität hochwillkommen, wenngleich sie die besondere Bedeutung des stillen, nie nach außen hervortretenden Gelehrten nicht erschöpfen.

Stornaiolo bietet zunächst einen historischen Ueberblick über die Inventare der griechischen Codices des Fonds Urbinus, in welchem er auf eine ganze Anzahl höchst interessanter Monumente eingeht. Besonderes Verdienst erwirbt sich der Verf. dadurch, daß er zum ersten Male auf eine Handschrift aufmerksam macht, die, weil gleichzeitig mit der Bildung der Bibliothek des Herzogs von Urbino, einen ganz speciellen Werth beanspruchen kann. Es ist der Codex Urb. 1671, in welchem man zwei Indices derjenigen Bände findet, die in der Bibliothek des Herzogs aufbewahrt wurden. Einer dieser Indices, und zwar der vollständigere, unterscheidet die griechischen und hebräischen Manuscripte von den lateinischen und enthält eine Angabe über den Zuwachs dieser Handschriften-

Digitized by Google

bibliothek, der auf Kosten einer anderen Bücherei des Herzogs gemacht wurde, von der man bisher keine Ahnung hatte. Gerade in diesem Stücke finden wir die besten Einzelnachrichten über die griechischen Handschriften, so daß es nun möglich ist, diejenigen Manuscripte auszuscheiden, welche den ersten Grundstock des Fonds Urbinus bildeten, im Gegensatze zu denjenigen, welche später für Francesco della Rovere und seine Nachfolger erworben wurden. Daran schließen sich weitere Aufschlüsse über ähnliche Stücke, die aus der Zeit vor der Ueberführung nach Rom datiren, sowie solche, die aus späterer Zeit stammen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Stornaiolo alle Studien zusammenfaßt, die sich auf die Manuscripte nach ihrer Ankunft in Rom beziehen, besonders mit Rücksicht auf die griechischen Inventare, vom ersten anonymen angefangen bis auf das letzte, das nunmehr bald der Oeffentlichkeit wird übergeben werden können.

IX. La Collazione dei papiri Egizi Vaticani ordinata e descritta sotto il Pontificato di Leone XIII. Relazione del Professore Orazio Marucchi, Scrittore della Biblioteca Vaticana. 15 Seiten.

Indem ich über diese ägyptologische Arbeit berichte, kann ich zugleich die angenehme Nachricht hinzufügen, daß Papst Leo XIII. sich entschlossen, den zahlreichen Instituten für alle möglichen Wissenszweige ein neues, gesondertes Institut für Assyriologie hinzuzufügen. Die nicht unerhebliche Zahl von assyrischen Monumenten, welche sich in den verschiedenen Sammlungen des Vatican zerstreut finden, werden gesammelt und in einem gabinetto assyro aufgestellt, von kundiger Hand katalogisirt und beschrieben werden.

Marucchi bietet uns in seiner Relation eine eingehende Geschichte der vaticanischen Papyri sowohl nach der Seite ihrer Erwerbung hin, wie nach der Seite ihrer jetzt definitiven Aufstellung. Die verschiedenen Anläufe zu wissenschaftlicher Katalogisirung, von Champollion angefangen, der für Angelo Mai das erste summarische Verzeichniß anfertigte, das dieser dann veröffentlichte, bis auf die Durchführung eines ausreichenden Katalogs durch den Verf. selbst, werden anschaulich geschildert. Für die Literärgeschichte der Aegyptologie sind die Bemerkungen über Lanci contra Champollion von Interesse. Wenngleich auf Seiten von Lanci voll von Invectiven gegen den großen Franzosen, bieten die Blätter, welche

Digitized by Google

Champollion's Aufzeichnungen mit Marginalnoten von Angelo Mai, sowie jene, die die von Lanci gegen Champollion gerichteten Unarten (auf anderen Fogli volanti aus dem Nachlasse des Marchese Ferrajoli) enthalten, Beiträge zur Ursprungsgeschichte der Lesung der ägyptischen Schrift, die für einen Jeden interessant sind.

Der Bericht über die bisherigen Veröffentlichungen aus dem Kreise der nahezu anderthalb Hundert betragenden Papyri der Vaticana führt zu Ausführungen über das große Todtenbuch, die von genereller Bedeutung sind. Zum Schlusse weist der Verf. auf die noch erübrigenden Arbeiten technischer Art hin, deren Erledigung wohl kaum lange auf sich warten lassen wird.

X. I Salterii Slavi manuscritti della Biblioteca Vaticana descritti dal Professore Ulisse de Nunzio, Scrittore della medisima. 19 Seiten mit einer Tafel in Heliotypie.

De Nunzio, Scriptor für die slavischen Sprachen, hat vor Kurzem den Katalog der chinesischen und japanischen Bücher der Vaticana beendigt. Es kommt fast kein Fremder in den Vatican, dem de Nunzio nicht in seiner Landessprache Rede und Antwort stehen könnte. Ein merkwürdiges Sprachgenie, dessen Hauptgebiet jedoch die orientalischen Sprachen sind, wenn man das Wort orientalisch im weitesten Sinne auffaßt.

In seiner vorliegenden Dissertation beschränkt sich der Verf. darauf, die in der Vaticana befindlichen slavischen Psalterien zu untersuchen, ihr Alter festzustellen und auf Grund dieser Resultate die bisher darüber bestehenden Ansichten zu widerlegen. Aus dem wichtigsten der Codices (einer Pergamenthandschrift der russischen Redaction aus dem 12. Jahrhundert) veröffentlicht er einen Theil, während er auf der beigegebenen Tafel die betreffenden vier Seiten des Codex in Heliotypie wiedergibt.

XI. I Codici Vaticani della versione Greca delle opere di S. Tommaso d'Aquino per Nicola Franco, prete Greco-Siculo, Dottore in teologia ed assistente della Biblioteca Vaticana. 14 Seiten.

Franco glaubte für das goldene Bischofsjubiläum Sr. Heiligkeit keinen besseren wissenschaftlichen Beitrag zum Album der Vaticana liefern zu können, als eine Abhandlung über die griechischen Uebersetzungen der Tractate des hl. Thomas von Aquino, dem Papst

Digitized by Google

Leo XIII. durch sein berühmtes Rundschreiben wieder den Platz gesichert hat, den er nie verlieren durfte.

Der erste Abschnitt handelt von dem Urheber der griechischen Uebersetzung der Summa des hl. Thomas, als welchen er den Demetrius Cydonius überzeugend nachweist, obschon keine Handschrift der griechischen Version den Namen erwähnt. Den Hauptbeweis hierfür entnimmt er aus einem im zweiten Theile veröffentlichten, bisher unbekannten Briefe desselben, den er im griechischen Originale mit lateinischer Uebersetzung bietet. Im letzten Theile veröffentlicht der Verf. einen »Indice dei codici greci della Biblioteca Vaticana, che contengono le opere di S. Tommaso d'Aquino.« Es mag angefügt werden, daß es dem Verf. nicht gelungen ist, irgend einen der übersetzten Tractate im Drucke aufzufinden, ja, daß selbst die Dominicaner-Commission für die officielle Thomasausgabe von irgend einer Drucklegung niemals eine Spur gefunden hat. Es besteht indeß gegründete Hoffnung, daß die Summa bald in griechischem Gewande in Rom gedruckt werden wird.

XII. Il »Codice vaticano 3195« e l'edizione Aldina del 1501. Saggio di Studi Petrarcheschi di Giuseppe Salvo-Cozzo, Scrittore della Vaticana. 19 Seiten.

Die vom Verf. vertheidigte These hat eine ganz besondere Bedeutung. Wenn es gilt, gegen Petrarca-Kenner, wie de Nolhac, Monaci, d'Ancona, Renier und Carducci, zu streiten, dann muß man schon sehr gewappnet sein. Der Thatbestand ist folgender: De Nolhac, bekannt durch seine langjährigen Petrarca-Studien, hatte auf Grund eifriger Durchforschung der Handschriften und Drucke einer Streitfrage ein Ende gemacht, die sowohl Aldo Manuzio, wie Bembo auf das Schlimmste bloßstellte, wenn sie sich hätte beweisen lassen. De Nolhac hatte Manuzio von dem Verdachte gereinigt, im Jahre 1501 den Canzoniere des Petrarca auf Grund einer interpolirten Handschrift gedruckt, und Bembo gegen den Angriff vertheidigt, das von ihm wissentlich interpolirte und gefälschte Manuscript geliefert zu haben. Fernerhin sagt de Nolhac, daß der Codex vaticanus 3195, den er entdeckte und den man verloren glaubte, das Autograph des Dichters sei, aus welchem Manuzio druckte. Allerseits wurden diese Ausführungen beifällig aufgenommen und die lang erörterte Streitfrage schien erledigt.

Digitized by Google

Salvo-Cozzo prüfte die Argumente de Nolhac's sorgfältig und stellte namentlich sehr genaue Collationen an, auf Grund deren er zur Ueberzeugung kam, daß die mala fides der beiden Koryphäen des Renaissance-Zeitalters trotz Nolhac nicht zu bezweifeln sei. Seine Argumente sind allerdings sehr stark. Zunächst macht er darauf aufmerksam, daß de Nolhac das Autograph des Dichters gar nicht zu entdecken brauchte, da es nie verloren gewesen sei. Denn in den vaticanischen Katalogen war die Handschrift als manu propria des Dichters geschrieben verzeichnet und in dem Prunksaale Sixtus V. wurde dieselbe als solche den Besuchern stets gezeigt. Auf Grund einer genauen Vergleichung der Aldinischen Edition mit dem Autograph stellt der Verf. ganz erhebliche Unterschiede und Lesarten fest, durch welche es vollständig ausgeschlossen ist, daß die Handschrift als Unterlage für die Drucklegung gedient habe.

Die Vaticana besitzt überdies eine Handschrift des Canzoniere unter Nr. 3197, die, wie allgemein bekannt ist, die Handschrift ist, die Bembo eigenhändig geschrieben hat. Eingehende Vergleiche dieser Handschrift mit der Edition von 1501 ergaben zur Evidenz, daß dieser Codex und nicht 3195 von Manuzio gedruckt worden ist, da Druck und Handschrift auf das genaueste übereinstimmen.

Schließlich wird noch auf das Zeugniß des berühmten Literaten Vellutello hingewiesen, der im Jahre 1535 seinen Commentar zu Petrarca veröffentlichte, worin er sagt, daß Bembo, der damals noch lebte, Zeuge dafür sei, daß Aldo Manuzio nicht nach dem Autograph gedruckt habe. Bembo hütete sich wohl, dieser Behauptung zu widersprechen, was von besonderem Gewichte in dieser Frage ist. Zudem widerspricht Aldo sich selbst. Während er in einigen Exemplaren sagt, daß die Ausgabe ganz wörtlich dem Autograph folge, sagt er in anderen, späteren, Bembo habe sich erlaubt, Correcturen im Texte anzubringen. Aldo sagt, daß das Autograph auf Papier geschrieben sei, während Bembo anderweitig berichtet, es sei ein Pergamentcodex.

Der Verf. ist der Meinung, daß Bembo gar nicht die Absicht gehabt habe, das Autograph herauszugeben, und als man späterhin die angewendeten Schliche herausgefunden habe, seien von beiden Schuldigen alle möglichen Mittel angewendet worden, um den Betrug zu vertuschen.

Digitized by Google

Die sehr lebhafte Ausdrucksweise des Verf. vermindert den Werth seiner Argumente in keiner Beziehung. Nach aufmerksamem Studium der Frage kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Salvo-Cozzo Recht hat.

Rom. Paul Maria Baumgarten.

Die selige Mutter Franzisca Schervier, Stifterin der Genossenschaft der Armenschwestern vom hl. Franziscus, dargestellt in ihrem Leben und Wirken von P. Ignatius Feiler O.S.Fr. Mit dem Bildniß der Seligen. Herder, Freiburg i. B. 1893. XIII, 580 S.

Mit Freude begrüßen wir das Erscheinen dieser Biographie. ‚Mutter Franzisca' gehört zu den verdienstvollsten Persönlichkeiten der letzten fünfzig Jahre. Was sie und die von ihr in's Leben gerufene Genossenschaft für die Armen, Kranken, Gefangenen und Hilfsbedürftigen aller Art geleistet hat, ist bewundernswerth. Ihr christlicher Edelmuth, ihr unbegrenztes Gottvertrauen, ihr bezauberndes Wesen erinnert an die schönsten Zeiten der Kirchengeschichte. Kein Katholik wird dieses Buch aus der Hand legen, ohne wahrhaft erbaut, erfrischt und im Glauben gestärkt zu sein. Es ist ein wahres Verdienst eines gelehrten Jüngers des hl. Franz, das Leben dieser demüthigen Nachfolgerin des Poverello von Assisi so treu und sinnig beschrieben zu haben. Sicher wird dieses Leben der in den weitesten Kreisen hochverehrten und geliebten Mutter Franzisca die beste Aufnahme finden. Für eine folgende Auflage erlauben wir uns zwei Wünsche auszusprechen. Erstens: daß die ascetischen Reflexionen am Schlusse der einzelnen Kapitel, welche, so schön und kurz sie sind, den Fortgang der fesselnden Erzählung unliebsam unterbrechen, gestrichen werden. Auch für eine solche Biographie empfiehlt sich der für die Historiker von Böhmer und seinem Schüler Janssen aufgestellte Grundsatz: Thatsachen, Thatsachen erzählen und die Documente sprechen lassen; die Reflexionen wird der Leser dann schon von selbst machen, während er eher geneigt ist, gegen Reflexionen, die ihm aufgedrängt werden, sich ablehnend zu verhalten. Der zweite Wunsch bezieht sich auf die ersten Kapitel des dritten Buches, in welchen die chronologische Entwickelung verlassen und das Tugendleben Schervier's nach dem Muster alter Heiligenleben schablonenmäßig zusammengestellt wird. Die Schrift hätte entschieden an Farbenfülle gewonnen, wenn diese herrlichen

Digitized by Google

Züge dem historischen Theile an rechter Stelle einverleibt wären. Fesselt ja doch jedes Kunstwerk, das man an seinem ursprünglichen Bestimmungsort erblickt, den Menschen mehr, als wenn er ihm ohne die rechte Umgebung auf einer künstlich geschaffenen Galerie begegnet.

Die Versuchung. Vorträge von P. J. M. L. Monsabré O.P., gehalten in der Notre-Dame-Kirche zu Paris. Genehmigte Uebersetzung von Dr. J. Drammer. Mainz, Kirchheim 1892. VIII, 139 S. *M* 1.50.

Der christliche Arbeiter. Seine Würde, Bedeutung und Pflicht. Von P. Matthias von Bremscheid, Priester aus dem Kapuzinerorden. Mainz, Kirchheim. 16°. 82 S. 40 ₰.

1. Mit erschütternder Beredsamkeit schildert hier der berühmte Dominikaner den dreifachen geistigen Kampf: den Kampf gegen den Teufel (S. 1—28), die Welt (S. 29—57) und die Leidenschaften (S. 58—86). Eine weitere Predigt (S. 87—106) gibt die Mittel an, um diesen Kampf siegreich zu bestehen, nämlich Wachsamkeit und Gebet. Ergreifend ist die Predigt über die Todesangst Jesu Christi (107—128). Dem Uebersetzer gebührt volle Anerkennung.

2. Eine ächte Volksschrift, welche vor allem die moralische Seite der socialen Frage im Auge hat. Nachdem der bereits durch andere Volksschriften bekannte Verfasser die Würde und Bedeutung des Arbeiters geschildert, schärft er ihm in eindringlichster Weise dessen Pflichten ein, nämlich: Liebe zum heiligen Glauben, Liebe zur Familie, Liebe zur Arbeit, Liebe zur Mäßigkeit — Tugenden, ohne welche der Arbeiter niemals zufrieden und glücklich werden kann.

Heidesheim. Stillbauer.

Morgenglühen. Oden und Lieder eines Antimodernen. Von Dr. Carl Friedrich Jordan. Berlin, Rehtwich und Seeler 1893. 75 S.

Jordan ist uns schon lange, sowohl durch seine Broschüren [1]), als durch Besprechungen im „20. Jahrhundert" (Deutsche nationale Monatshefte), bekannt. Seine neueste Veröffentlichung ist in erster Linie von symptomatischem Werth für unsere neueste Literatur-

1) Die moderne Bühne und die Sittlichkeit. 3. Aufl. — Das Räthsel des Hypnotismus und seine Lösung. — Goethe — und noch immer kein Ende.

Digitized by Google

entwickelung. Der Hexensabbath des demoralisirenden „Naturalismus", der in seiner Pflege durch jüdische Hände zu einem literarischen farb- und markloſen Internationalismus geworden ist, hat jene frische, gesunde Reaction des nationalen und religiösen Empfindens hervorgerufen. Ohne eine von irgend welcher Seite gegebene Parteiparole oder die Macht einer führenden Persönlichkeit machte sich schon gleich nach der Umbildung des sog. Realismus in jene Allerweltsliteratur der Juden Brahm und Genossen das Bedürfniß geltend, zu dem gediegenen Geiste unserer überlieferten deutsch-christlichen Anschauungen zurückzukehren, die in dem Dichter nicht nur den gewandten Stimmungsinterpreten und Empfindungsgaukler, sondern auch den Mann von Charakter und Persönlichkeit verlangen. Immer mehr und mehr treten wagemuthige Männer auf, die, diesem Bedürfniß dienend, sich auch jener achselzuckenden, hämischen Verläſterungswuth oder müdelächelnden Blasirtheit einer gewissen nervensiechen Literatenzunft gegenüber nicht schämen:

Als Deutscher biederen Sinnes zu leben,
Als Christ nach dem Reich der Liebe zu streben,
Getreu dem Willen des Heilandes und Herrn,
Frei vom Frivolen — antimodern, (p. V.)

zu sein und diesem Fühlen in Poesie und Prosa Ausdruck zu geben.

In einer bei Foesser in Frankfurt a. M. erschienenen Broschüre: „Wem gehört die Zukunft? Literaturbilder der Gegenwart," glaubte ich die Titelfrage dahin beantworten zu müssen, daß der müdgehetzte, problemermattete Geist unseres Volkes nur in einer gesunden, frischen Volkskunst seine Befriedigung finde und dieser daher alle wahren Dichter der Zukunft zustreben werden. Diese männlichernste Richtung hat bereits talentvolle Vertreter gefunden und sich in der deutsch-nationalen Monatsschrift „Das 20. Jahrhundert" ein Organ geschaffen, das insbesondere unter der jetzigen Leitung von Fritz Lienhard wachsende Bedeutung gewinnt.

Das Erscheinen von Jordan's „Morgenglühen" zeigt uns von Neuem, wie allgemein und tief diese Wegwendung von einer Poesieauffassung ist, die unsere „Jüngsten" aus Frankreich eingeschleppt haben. Es ist eine Frühlingsschwalbe, aber noch lange nicht der Frühling selbst. Es trägt Kampfesfarbe:

Digitized by Google

O deutsche Muse,
Jetzt ist die Zeit,
Daß du den dritten Klang
Kriegerisch läss't erschallen,
Daß du dich schmückst mit dem Waffengewand,
Mit Schild und Schwert —
Und mit des Christengott's
Siegendem Kreuzespanier! (S. 2.)

In leichter Reimbehandlung schildert es die Lebensanschauung eines modernen Großstadtzigeuners, als Theil eines „Vorworts", das mit zu dem Besten der Sammlung gehört. Als Probe für Form und Geist des Büchleins mag die Stelle hier stehen:

Ein stilles Leben in Zucht und Scheu,
Voll inniger Lieb' und ächter Treu' —
Das hatte man zwar früher gern,
Jetzt gilt's nicht mehr, ist nicht modern;
Dreist, anspruchsvoll — emanzipiert
Man als Moderner sein Dasein führt.
Die Ehe ist ein alberner Zopf,
Man liebt, wo man kann und wer einem gefällt,
Man hat sein Vergnügen und zahlt sein Geld —
An Seelengemeinschaft glaubt nur ein Tropf.
Und Tugend und edle Sittlichkeit,
Das sind nur Namen, das Leben ein Streit
Von egoistischen Daseinstrieben;
Man muß es verstehen, die Dinge zu schieben
Und oben zu bleiben, ob gut, ob schlecht,
Im Kampf der Int'ressen — dann hat man recht. (p. IV.)

Solche Gegner schlägt man am besten mit ihren eigenen Waffen, geht ihnen im selben Ton zu Leibe, den sie nur als Folge ihrer überlegenen Stellung jenseits von Gut und Böse auffassen und mit Prätension handhaben. Im selben Ton sag' ich, aber nicht im selben Geist — da hilft nur radicale Abkehr. Aber in dem, was bei ihnen das Gute ist, es ihnen gleichthun. Denn daß sie gar nichts Gutes an sich haben, kann man nicht sagen. Ich sehe hierbei von dem letzten Stadium der Entwickelung des sog. Naturalismus ab. Aber in den Versuchen der realistischen Stürmer und Dränger liegt doch mancher fortentwickelungsfähige Keim. In technischer Beziehung haben sie jedenfalls Bleibendes geschaffen. Sie haben unserem modernen realeren Empfinden entsprechende Formen

Digitized by Google

und Weisen gefunden, unserem durch manche Entdeckung und wissenschaftliche Aufklärung geschärften Sehvermögen angepaßte Schärfe der Schilderung probirt, unserem praktischen Gegenwartssinne eine gewisse werktägliche Ausdrucksweise verschafft. Man sah das Dichterische mehr in der jeweiligen Erfassung und poetischen Durchdringung des indifferenten Stoffes, als in einer poetisch angehauchten Sprache. Leider ging bei diesem Streben nach modernem, werktäglichem Ausdrucke unseres Empfindens auch die verklärende Sonntagsstimmung des Dichters mehr und mehr in ein ernüchtertes und ernüchterndes Werktagsgrau über. Mit der Form wurde auch der Geist modern, d. h. er stieg von der Höhe des überschauenden Dichterstandpunktes als Proletarier in die Stickluft des Elends und der Niedrigkeit. Er wollte nicht nur das Kleid des Armen, des kleinen Mannes anziehen, um diesem näher zu treten, vertraut und verständlich zu werden, sondern wurde ihm ganz gleich und verlor die Kraft seiner Schwingen, um sich und die anderen im Auffluge zu reineren Lüften zu führen. Der Aristokrat „Geist" verlor in dem demokratischen Aufzuge das Bewußtsein seines angeborenen Adels.

Doch dieser Uebergang, der leider zu dem erwähnten Ausgange führte, ließ manches poetische Erzeugniß entstehen von stark individuellem Gepräge. Man hörte geistige Dialectarten in dem vielstimmigen Dichterchor. Und das ist jedenfalls ein Vorzug, vielleicht die hauptsächlichste Errungenschaft dessen, was jene Poeten als ihre „Revolution der Literatur" bezeichneten. Solche Seiten der „Modernen" dürfen in der Opposition gegen den jüngsten Judengeist nicht übersehen und verkannt werden. Wir müssen uns bemühen, sie uns zu eigen zu machen und in unserer Weise zu nutzen.

Diese Forderung finde ich in dem vorliegenden Büchlein gar nicht berücksichtigt. Es ist zu viel Rhetorik und unplastische Ausdrucksweise darin. Ich habe keinen Raum, mehr als ein Beispiel anzuführen. So heißt es in einem „Aufforderung" bezeichneten Gedicht als Schlußstrophe:

Du nickst? du lächelst, so hold und lieb?
Du schmiegst dich in Wonne mir an? —
O dank' dir! Nun schwingt jeglicher Trieb
Sich selig zum Himmel hinan. (S. 23.)

Digitized by Google

Was soll ich mir unter den zwei letzten Versen denken? Ich weiß es nicht. Es ist ein vollständig unplastischer, lediglich rhetorischer Schluß. Viele solcher Wendungen geben den Gedichten einen unmodernen Charakter. Der Sohn unserer Zeit will sehen, riechen und schmecken. Geben wir ihm daher nicht wesenlosen, abstracten Dunst, sondern statt der stark zu den Nerven sprechenden Haut-gout-Gerichte der „Modernen" — die gesund-sinnliche, nährende Kost vollblütiger, lebenswahrer Poesie. Dazu gehört aber noch etwas mehr als bloß principielle Gegnerschaft zu dem unpoetischen Geist der Modernen, dazu gehört Talent. Wir wollen nicht nur Opposition, wir wollen auch eine eigenartige, kräftige Poesie, und hierfür bedeuten die Jordan'schen Gedichte noch lange kein „Morgenglühen".

Im Uebrigen aber sind sie eine schätzenswerthe Erscheinung unserer Zeit, um so beachtenswerther, als sie nicht von einem dem Welttreiben fremden, in seinem Winkel sitzenden Pfarrherrn, der nur durch Buch und Zeitung von „Draußen" Kenntniß erhält, sondern von einem scheinbar jungen, im Großstadttrubel stehenden Manne geschrieben sind, der bei Kenntniß der modernen Literatur seinen bewußt antimodernen Standpunkt mit Entschiedenheit vertritt.

Schon seine treffliche Broschüre „Die moderne Bühne und die Sittlichkeit" (3. Aufl. ℳ 1) hat in ernsten Kreisen verdienten Beifall gefunden. Wir erwarten im gleichen Geiste noch mehr von ihm.

Berlin. Carl Muth.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Digitized by Google

VIII.

Der Probabilismus.

(Von Dr. Huppert.)

I.

„Der Orden der Jesuiten hat mit Hilfe des Probabilismus fast alle Todsünden in läßliche Sünden umgewandelt. Er hat fort und fort Anweisungen gegeben, im Schmutze zu wühlen, die Gewissen zu verwirren und im Beichtstuhle Sünden durch Sünden zu tilgen." So schreibt einer der gelehrtesten protestantischen Theologen, Professor Harnack[1]), der in jüngster Zeit das Apostolikum als nicht mehr maßgebend erklärte und einige Artikel desselben als eine „betrübende Verwirrung des Gewissens" bezeichnete. Nach seinen neuesten Auslassungen über das apostolische Glaubensbekenntniß, dem Fundament des Christenthums, muß es uns Wunder nehmen, wie der gelehrte Herr in dem Probabilismus „Ungeheuerlichkeiten, Scheußlichkeit, Sittenlosigkeit" findet, bei denen „die Töne der Hölle mitklingen"[2]). „Die Töne der Hölle," des Antichristenthums, sollte er ganz anderswo hören!

Ein deutscher Philosoph, Kuno Fischer, urtheilt nicht anders über den Probabilismus. Er ist ihm „die Kunst, aus dem Gewissen eine Wahrscheinlichkeitsrechnung zu machen, und zwar eine solche, welche die Wahrscheinlichkeit der sündhaften Motive vermindert... Je größer die Sünde, um so unwahrscheinlicher ist die Annahme, daß die volle Klarheit der Erkenntniß und der Absicht des Sündigens in der Handlung gegenwärtig war; daher wird, je größer die Sünde, um so geringer ihre Wahrscheinlichkeit, so daß am Ende die Todsünden die unwahrscheinlichsten sind ... Es ist ebenso leicht, mit Hilfe einer solchen Moral die Sünden los zu werden, als es ihr gegenüber schwierig erscheint, überhaupt noch zu sündigen[3])."

1) Dogmengeschichte, Freiburg 1890. III, 641. — 2) A. a. O.

3) Geschichte der neuern Philosophie. 1. Band. 1. Theil: Descartes und seine Schule. S. 135 f.

Digitized by Google

„Gegen diesen ganzen Probabilismus und sein gottesläster-liches Spiel mit Gottes heiligem Gesetz . . .," meint Martensen[1]), „hat Pascal seine unsterblichen Lettres provinciales geschrieben."

Nicht weniger schlecht urtheilt de Wette[2]): „Das Haupt-verderben der jesuitischen Sittenlehre lag in den Lehren von der Probabilität der sittlichen Ueberzeugung und der Absicht der Handlungen."

Wenn „exacte Forscher", Theologen wie Philosophen, so über den Probabilismus urtheilen, dann brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn wir Pastor Klapp declamiren hören: „Die radi-cale Entkräftung der christlichen Sittenlehre haben die jesuitischen Casuisten, deren es etwa zweihundert gibt, vornehmlich durch die Anwendung von drei bestimmt ausgesprochenen Grundsätzen erreicht, nämlich die Wahrscheinlichkeitslehre (Probabilismus), die Absichtslenkung und die Lehre vom geheimen Vorbehalt . . . . Es gibt kaum eine Schamlosigkeit, kaum eine Schandthat, kaum ein Verbrechen, das nicht ein Casuist für probabel oder zulässig erklärt . . . . Die Verleugnung der Gottesliebe und die Gottes-lästerung, der Verrath an der Elternliebe, die Umgehung und Ver-achtung der Staatsgesetze, der Rache- und Meuchelmord, der Dieb-stahl, der Wucher, die Unterschlagung von Staatsabgaben, der be-trügerische Bankerott, der falsche Zeugeneid, der falsche Manifesta-tionseid, der Bruch des Versprechungseides, die Verheimlichung eines Verbrechens, die Lüge und die Verleumdung: das alles und noch vieles andere wird von ihnen vertheidigt; nur den Raubmord habe ich nicht erwähnt gefunden[3])."

Ist der Probabilismus wirklich so ungeheuerlich, scheußlich, sittenlos, gotteslästerlich, wie er seit den „unsterblichen" Lettres provinciales von den Feinden der Jesuiten geschildert wird? Wer die Principien des Probabilismus auch nur ein wenig kennt, wie wir es doch von Männern, die auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen, erwarten dürften, kann über dies System nicht schreiben, wie wir es eben von Theologen und Philosophen gehört haben. Ein wenig Studium der großen Geister des 17. und 18. Jahr-

1) Christliche Ethik I, 526.
2) Christliche Sittenlehre II, 2, 334.
3) S. Briefe aus Hamburg S. 739 f.

Digitized by Google

hunderts würde die Herren eines Besseren belehren. Verdrehungen und Verleumdungen im Stile Pascal's fördern die Wissenschaft nicht im geringsten; hier führt nur der Haß gegen die Jesuiten die Feder. Uebrigens wollen wir nicht eine Apologie der Jesuiten schreiben; denn den Probabilismus vertheidigen heißt nicht die Jesuiten vertheidigen; wir werden uns in den folgenden Ausführungen vielmehr auch gegen Väter dieser hochgeschätzten Gesellschaft wenden müssen. Das System des Probabilismus ist vielmehr das System der größten Moraltheologen, nicht bloß der Jesuiten, sondern auch der meisten anderen, durch Wissenschaft und christlichen Ernst ausgezeichneten Theologen, mögen sie Ordens- oder Weltpriester gewesen sein.

Auch von katholischer Seite ist nicht immer billig über den Probabilismus geurtheilt worden.

Van Endert[1]) hat entdeckt, daß dies System seinen Einzug in die Wissenschaft gehalten hat, als es galt, den Tyrannenmord als erlaubt hinzustellen. Am 23. November 1407 war der Herzog Ludwig von Orleans auf Veranlassung seines Vetters, des Herzogs Johann des Unerschrockenen von Burgund, in Paris ermordet worden. Zu seiner Rechtfertigung ließ der Burgunder am 8. März 1408 durch den Franziscaner Jean Petit den Satz vertheidigen, jedem Unterthanen sei es gestattet, einen verbrecherischen Vasallen oder treulosen Tyrannen zu tödten oder tödten zu lassen. Nach langen Berathungen wurden nach dem Sturze des Burgunders neun Sätze Jean Petit's von dem Bischof, dem Inquisitor und der Universität von Paris am 23. Februar 1414 feierlich verurtheilt. Herzog Johann appellirte an den römischen Stuhl[2]). Auf dem Concil zu Constanz suchte man am 6. Juli 1415 die Lehre Petit's zu vertheidigen, da sie, gestützt auf die Autorität mehrerer Schriftsteller, probabel sei. Das Concil ließ aber diese »futilis

1) De opinionis probabilis usu ad efformandum conscientiae dictamen. Coloniae 1860.

2) *Mansi*, S. Conciliorum nova collectio XXVIII, 740 ff., Hefele, Conciliengeschichte VII, 175 ff.; Schwab, Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Würzburg 1858. S. 499 ff., 609 ff.; Hergenröther, katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg 1874. S. 401.

Digitized by Google

ac minuta ratio«[1]) nicht gelten und verwarf die Lehre Petit's. Seit dem 6. Juli 1415 spricht man nach van Endert in der Wissenschaft von Probabilismus! Aus der Verurtheilung Jean Petit's schließt der Verfasser: Ex his omnibus sat superque elucet, Probabilismum, si *ortum ejus respexeris*, ex *perversa vitae ratione* prognatum fuisse[2]). Wir reden hier nicht von dem Tyrannenmord und dessen Geschichte, sonst ließen sich in den Folgerungen Endert's aus der Verurtheilung am 6. Juli 1415 Trugschlüsse nachweisen. Wir werden auf den Ursprung des Probabilismus noch zu sprechen kommen; es genüge, hier erwähnt zu haben, wie ein katholischer Religionslehrer zu beweisen sucht, theoriae istius fontem atque originem ex ipsa *vita jam depravata* et *morum corruptela infecta* repetendum esse[3]). Später nennt der Verfasser den Probabilismus eine »damnifera doctrina«[4]), und bezeugt von sich: Haud scio, an inveterata illa a Pascalio conficta et a Jansenistis sexcenties decantata opinio jam per se elusa sit, qua putaretur a Jesuitarum ordine doctrinam illam inventam, editam, disciplinae cultu ornatam et cum multorum damno in praxim deductam esse[5]). Die eigentlichen Urheber des Probabilismus sind nach van Endert *malae fidei* gewesen; bei den späteren Vertheidigern dieser Lehre oder vielmehr dieses Irrthums glaubt er *bona fides* annehmen zu dürfen[6]).

Auch Linsenmann urtheilt hart über den Probabilismus, wenn er schreibt: „Was wäre es auch Großes, bewiesen zu haben, daß man die Fliege an der Wand tödten könne, ohne gegen das fünfte Gebot zu verstoßen[7])?"

Im Lager jener Moralisten, welche sich an die alte Lehre anschließen und den Probabilismus vertheidigen, begegnen uns verschiedene Ansichten über denselben, wie wir bald des Näheren hören werden. Gerade in unseren Tagen hat man ihn in eine Form gebracht, in der wir ihn vergeblich in den alten bewährten Autoren suchen. Der hl. Alphons soll der Vater dieses Systems sein.

---

1) S. 36. Ueber die Verurtheilung selbst vgl. *Mansi*, XXVII, 765; Hefele, VII, 343, 367 f.

2) S. 37. — 3) S. 35. — 4) S. 37 Note.

5) S. 37 f. — 6) S. 37 Note.

7) Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878. S. 120.

Digitized by Google

Es wird demnach zunächst unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß der Probabilismus nicht widersinnig und den guten Sitten gefährlich ist. Dies glauben wir zu erreichen, indem wir einfach das System exponiren. Hierauf werden wir erörtern, welches der probabilistischen Systeme den Vorzug verdient, und zum Schlusse historisch und kritisch prüfen, ob der hl. Alphons der Ansicht gehuldigt, die man ihm besonders in neuester Zeit zuschreibt.

II.

Vor allem ist zu erinnern, daß wir nur nach einer *conscientia certa* handeln dürfen, d. h. wir müssen die moralische Gewißheit haben, daß der zu setzende Act uns hic et nunc erlaubt ist[1]). So lange jemand nicht ein moralisch sicheres Urtheil gefällt hat, er dürfe hic et nunc einen Act setzen oder unterlassen, ist er gleichgiltig gegen die Sünde; denn handeln ohne Ueberzeugung von der Erlaubtheit der Handlung setzt eine Verfassung des Willens voraus, in der es dem Handelnden einzig darum zu thun ist, jenen Act zu setzen, gleichviel ob er durch denselben ein Gebot übertritt oder nicht. Eine solche Verfassung des Willens ist aber sündhaft und sich auf diese Weise der Gefahr einer Sünde aussetzen, ist schon eine Sünde.

Omne, quod non est ex *fide*, peccatum est[2]). Man hat allerlei in diesen paulinischen Text hineinexegesirt. Der Apostel behandelt hier die nämliche Frage wie I Cor. 8, 10—12. Die *fides* im Römerbrief ist also identisch mit der *conscientia* im Schreiben an die Corinther. Der Sinn des Satzes ist daher offenbar der: wer Opferspeisen ißt ohne die Ueberzeugung (fides), daß dies ihm erlaubt sei, begeht eine Sünde. Verallgemeinern wir diesen Satz, so sehen wir vom Völkerapostel die Nothwendigkeit des sicheren Urtheils über die Erlaubtheit einer Handlung deutlich ausgesprochen.

Damit demnach der Handelnde eine genügende Norm des Handelns habe, muß er eine conscientia certa haben oder sich

1) Dicendum primo, ut voluntas sit recta, necessarium esse, ut sequatur *judicium conscientiae practice certum* de honestate objecti et actionis. Ita Doctores omnes. Suarez 1. 2. tr. 3, disp. 12, sect. 3, n. 2.

2) Rom. 14, 23.

Digitized by Google

dieselbe zu verschaffen suchen, sofern er sie nicht besitzt. Dies ist so klar, daß Suarez schreiben konnte: Ita Doctores omnes. La Croix mußte freilich hinzufügen: contra Elizalde, Gonzalez, Camargo[1]). Wir werden diese Ausnahme weiter unten näher zu prüfen haben; unterdessen folgen wir der sententia communis, die für das judicium ultimum practicum moralische Gewißheit verlangt.

Es entsteht nun die wichtige Frage: wie gelangen wir zu dieser moralischen Gewißheit?

Es gibt im Naturgesetz, wie auch im positiven Gesetz Verpflichtungen, die von niemand in Frage gestellt werden können und über jeden Zweifel erhaben sind. Ueber diese sicheren Verpflichtungen kann man sich also das von der Gesammtheit der Theologen geforderte »judicium conscientiae practice certum« ohne Schwierigkeit bilden.

Außer diesen sicheren Verpflichtungen, welche sich auf einen Ausspruch der hl. Schrift, eine klare Entscheidung der Kirche oder einen evidenten Grund stützen, gibt es auf dem Gebiete der Sittenlehre aber auch Fälle, über die der Gesetzgeber uns im Unklaren gelassen hat. In solchen Fällen sind wir auf unsere eigene Vernunft angewiesen und ist die Sittenlehre dem allgemeinen Lose des menschlichen Wissens unterworfen. Wie in jeder Wissenschaft, so gibt es auch hier verschiedene Meinungen. Während der eine in einem unklaren Falle etwas für erlaubt hält, wird der andere es verbieten oder, wie die Schule sich auszudrücken pflegt, es wird der *opinio pro libertate* eine *opinio pro lege* gegenüberstehen. Der Sprachgebrauch hat sich dahin entwickelt, daß man die opinio pro lege die *opinio tutior* nennt, da sie jede Gefahr der Uebertretung eines Gesetzes beseitigt. Die opinio pro libertate hingegen hat man als die *minus tuta* bezeichnet, da sie die Möglichkeit einer objectiven Gesetzesverletzung nicht ausschließt. Was ist nun in zweifelhaften Fällen zu thun? Ich darf nicht zu Gunsten meiner Freiheit entscheiden, wenn ich nicht mit moralischer Gewißheit das praktische Urtheil fällen kann: es ist mir erlaubt, diesen Act zu setzen. Muß ich also immer der opinio tutior gemäß das ungewisse Gesetz befolgen oder kann ich, gestützt auf die opinio pro

1) Theol. mor. lib. 1. n. 47.

Digitized by Google

libertate, mir jenes praktische Urtheil mit moralischer Gewißheit bilden? Das ist der Kernpunkt in allen Moralsystemen. Aus dem Gesagten ergibt sich aber, von welch großer praktischen Bedeutung es ist, die probabilistischen Systeme richtig zu beurtheilen.

Es werden sechs verschiedene Systeme aufgezählt. Die Frage, in deren Beantwortung dieselben auseinandergehen, lautet nach dem Gesagten also: Darf man in zweifelhaften Fällen einer solid begründeten Meinung folgen, welche für die Erlaubtheit einer Handlung spricht, so daß man darnach mit hinlänglich sicherem Gewissen handeln kann?

Der absolute Tutiorismus bejaht diese Frage nur für den einen Fall, daß die die Erlaubtheit der Handlung vertretende Meinung gewiß ist. Sobald aber ein auch nur schwach begründeter Zweifel gegen die Erlaubtheit einer Handlung sich erhebt, ist dieselbe zu unterlassen, da man sich sonst der Gefahr aussetze, das möglicher Weise bestehende Gesetz zu übertreten.

Der gemilderte Tutiorismus befolgt die opinio pro libertate nur dann, wenn sie zwar nicht *certa*, aber doch *probabilissima* ist. Darnach darf ich nur zu Gunsten meiner Freiheit entscheiden, wenn für die Existenz eines Gebotes oder Verbotes kein triftiger Grund besteht.

Weit milder ist der Probabiliorismus. Er entscheidet zu Gunsten der Freiheit, so oft die auf ihrer Seite stehende Ansicht wahrscheinlicher ist, als die die Freiheit einschränkende Meinung. Demnach können triftige Gründe für das Verbot einer Handlung sprechen, und ich darf sie dennoch setzen, ohne mich einer Sünde schuldig zu machen, wenn nämlich die Erlaubtheit der Handlung mit wichtigeren Gründen belegt wird, als das Verbot derselben.

Zwischen dem Probabiliorismus und Probabilismus steht der Aequiprobabilismus, der in den letzten Decennien vielfach als eigenes System vertheidigt wird. Er gestattet, nur dann der milderen Ansicht zu folgen, wenn die Gründe für und gegen das Bestehen einer Verpflichtung ungefähr gleichwerthig sind.

Am günstigsten für die Freiheit ist der Probabilismus, der dieselbe gewahrt wissen will, sobald sie auf triftige Gründe gestützt ist. Mögen für eine Verpflichtung auch wichtigere Gründe

Digitized by Google

sprechen, so ist es nach diesem System dennoch gestattet, der die Verpflichtung negirenden Ansicht zu folgen, vorausgesetzt jedoch, daß dieselbe *vere et solide probabilis* ist.

An sechster Stelle ist der Laxismus zu erwähnen. Derselbe nimmt eine Verpflichtung auch da nicht an, wo die wichtigsten Gründe für dieselbe sprechen, und gestattet, auch eine nur schwach begründete, die Freiheit vertheidigende Meinung zu befolgen.

Von diesen sechs Systemen können wir drei, die beiden ersten und das letzte, sofort ohne weitere Untersuchung eliminiren. Der absolute Tutiorismus ist von der Kirche verworfen. Die dritte der von Alexander VIII. verurtheilten Thesen lautet: *Non licet sequi opinionem inter probabiles probabilissimam.* Der absolute Tutiorismus gestattet nur, einer opinio *certa* zu folgen; nach der Lehre der Kirche darf man aber der opinio *probabilissima*, mithin minus tuta, folgen.

Das gleiche Schicksal, wie der absolute Tutiorismus, hatte auch der Laxismus. Seine Verurtheilung ist in der dritten der von Innocenz XI. verworfenen Thesen enthalten: Generatim dum probabilitate intrinseca sive extrinseca, *quantumvis tenui*, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi, aliquid agimus, semper prudenter agimus.

Der gemilderte Tutiorismus ist zwar nicht von der Kirche verurtheilt, aber er steht so im Gegensatz zum Geiste Christi und der heiligen Kirche, daß er nicht vertheidigt werden kann, ohne sich die stillschweigende Mißbilligung der Kirche zuzuziehen. Wir dürfen auf ihn das Wort Pallavicini's anwenden, ein Gesetz, wie die Tutioristen es aufstellen, »esset pessima et inobservabilis ac perpetua causa peccati et damnationis«[1]).

Mithin sind nur noch drei Systeme zu untersuchen: der Probabiliorismus, der Aequiprobabilismus und der Probabilismus. Bevor wir uns für eines dieser Systeme aussprechen, wird es sich empfehlen, zur Klarstellung der Ideen, die in dieser Materie leider vielfach verworren sind, wodurch fortwährend Mißverständnisse und ungerechte Befehdungen veranlaßt werden, einige Vorbemerkungen vorauszusenden.

---

1) In 1. 2. Dist. 9, quaest. 4, a. 2, n. 12.

Digitized by Google

III.

Unſer Verſtand iſt erſchaffen zur Erkenntniß der Wahrheit. Daraus ergibt ſich ſein Verhalten gegen das ihm vorgelegte Object. Sieht er den Zuſammenhang zwiſchen Subject und Prädicat eines Satzes klar ein, ſo behauptet er ihn mit aller Entſchiedenheit, ohne jegliches Wanken, ohne Furcht vor Irrthum: er beſitzt Gewißheit von dem Satze[1]).

Das gerade Gegentheil iſt das Hin- und Herſchwanken zwiſchen zwei contradictoriſchen Sätzen. In dieſem Zuſtande fällt der Verſtand überhaupt kein Urtheil, weder, das Prädicat ſei bejahend, noch auch, es ſei verneinend von dem Subject auszuſagen: er bleibt vielmehr zwiſchen den beiden contradictoriſchen Sätzen ſtehen, ohne ſich für den einen oder andern zu entſcheiden: der Verſtand zweifelt. Zweifel im eigentlichen Sinne wird daher von den Logikern richtig definirt: Dubium est supensio judicii inter utramque partem contradictionis. Der Verſtand kann ſeine Zuſtimmung verſagen, entweder weil für beide Behauptungen keine Gründe vorliegen oder weil die Gründe für und wider zwar erwogen werden, aber ſo ſchwach ſind, daß der Verſtand durch keinen derſelben bewogen wird, der einen von beiden zuzuſtimmen[2]). Im erſten Falle beſteht der poſitive, im zweiten der negative Zweifel. Später wurde von den Moraliſten dieſer Diſtinction ein Sinn unterſchoben, wie ihn der hl. Thomas nicht kannte. So ſchreibt der hl. Alphons: Notandum est, quod communiter ab auctoribus dubium dividitur in *negativum* et *positivum*. Negativum est, quando ex neutra parte occurrunt rationes probabiles. Positivum autem est, quando pro utraque parte, saltem pro una adest grave motivum sufficiens ad formandam con-

---

1) Certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile. S. Thom. de Aq. 3 Dist. 26, q. 2, a. 4.

2) S. Thom. de Verit. q. 14, a. 1: Intellectus noster . . . quandoque non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel *propter defectum moventium*, sicut in illis problematibus, de quibus rationem non habemus, vel *propter apparentem aequalitatem eorum*, *quae movent* ad utramque partem: et ista est *dubitantis* dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis.

Digitized by Google

scientiam probabilem[1]). Nach dem hl. Thomas ist der positive Zweifel ebenso wie der negative ein dubium im strengen Sinne des Wortes, nämlich eine suspensio assensus. Nach dem hl. Alphons ist ersterer ebenso viel wie sententia probabilis. Wir wollen hier nicht um Worte streiten; es ist ja schließlich ganz einerlei, welche termini für die Ideen gewählt werden, aber als ganz verfehlt muß der Versuch bezeichnet werden, das Princip des hl. Alphons lex *dubia* non obligat nach obigen Worten des hl. Thomas zu erklären und diese Auffassung der lex dubia dem hl. Alphons zuzuschreiben. Aertnys (Theol. mor. t. I, l. 1, tr. 2, c. 3, n. 80) argumentirt also falsch, wenn er sein System, den Aequiprobabilismus, vertheidigend sich auf obige Worte des hl. Thomas beruft. Der hl. Alphons versteht unter dubium etwas ganz anderes, als der hl. Thomas.

Man unterscheidet ferner speculativen und praktischen Zweifel. Wenn wir Sanchez[2]) Glauben schenken, so war Cajetan der erste, der diese Distinction einführte. Der gelehrte Dominikaner schreibt darüber also: Distinguere oportet de *modo* an huiusmodi haesitatio seu vacillatio sit *modo speculativo* vel *modo practico:* hoc est, an dubitet de licito vel illicito *secundum se* vel ut est *ratio operis hic et nunc*[3]). Man hat diese zwei Zustände verschieden definirt; wir werden am besten die von Cajetan gegebene Definition festhalten. Laymann[4]) hat den praktischen Zweifel sehr gut *praxeos directiva* genannt; denn dadurch unterscheiden sich beide, daß der praktische Zweifel sich auf die hic et nunc von dem Zweifelnden zu setzende Handlung bezieht, während dies beim speculativen nicht der Fall ist.

Zwischen der Gewißheit und dem Zweifel steht die Meinung (opinio). Klar definirt der englische Lehrer: Opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius[5]). Quandoque intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet

1) Theol. mor. l. 1, n. 12.
2) De matrim. lib. 2, disp. 41, n. 4.
3) Op. 17 Respons. Resp. 13, dub. 7.
4) Theol. mor. l. 1, tr. 1, c. 5, n. 2.
5) 1 q. 79, a. 9, ad 4.

Digitized by Google

ipsum in unam partium *totaliter;* unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: et haec est dispositio *opinantis*, qui *accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius*[1]). Wohl zu unterscheiden von der opinio ist die Vermuthung *(suspicio)*; in derselben neigt der Verstand auf die eine der contradictorischen Seiten, aber nicht so, daß diese Hinneigung assensus genannt werden könnte. Scharf scheidet der hl. Thomas diese drei Acte des Verstandes, *dubitatio*, *opinio* und *suspicio*, wenn er schreibt: Quidam actus intellectus habent cogitationem informem absque firma assensione: sive in neutram partem inclinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis inclinent, sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti[2]).

Opinio bezeichnet zunächst einen Act des Verstandes; häufig wird der Ausdruck aber auch auf das Object dieses Actes, eine sententia probabilis, übertragen. Das Fundament einer sententia probabilis ist deren probabilitas. Es müssen hiebei zwei Urtheile unterschieden werden, nämlich das Urtheil über die Erlaubtheit einer Handlung und das Urtheil über die Probabilität jenes ersten Urtheils. Das erste Urtheil ist stets eine opinio, also ein assensus cum formidine oppositi; das Urtheil über die Probabilität hingegen kann mit Gewißheit gefällt werden.

Eine opinio probabilis ist, wie Reiffenstuel definirt, generatim illa, *quae gravi nititur fundamento, licet non penitus certo, simulque nullam contra se habet rationem convincentem. Ita communior modus loquendi doctorum*[3]). Es muß also ein wichtiger Grund vorliegen, kraft dessen der Verstand zustimmen kann. Die Wichtigkeit der Gründe ist aber nicht absolut, sondern relativ zu nehmen, denn es ist ja immerhin möglich, daß ein Grund hinreichend wäre, einen besonnenen Mann zu bestimmen, etwas für erlaubt zu halten, während objectiv die Gründe für die contradictorische Ansicht dem ersteren jede Beweiskraft entziehen. In diesem Falle ist die eine Ansicht nicht mehr probabel und kann

1) De Verit. q. 14, a. 1.
2) 2. 2. q. 2, a. 1.
3) Theol. mor. tr. 1, dist. 3, q. 4, n. 41.

Digitized by Google

nicht auf solider Grundlage beruhen. Wir verlangen demnach stets eine Vergleichung beider Meinungen und deren Gründe, und halten die eine derselben nur dann noch für probabel, wenn die Gründe für den contradictorischen Theil die erstere nicht zu einer sententia improbabilis machen. An ein Abwägen der Gründe gegen einander denken wir dabei freilich nicht; wir halten dasselbe vielmehr für unmöglich, wie wir später erklären werden. Eine Ansicht, die sich auf gute, im Vergleich zu deren contradictorischer Ansicht wichtige Gründe stützt, nennen wir *solide probabilis*.

Im nämlichen Sinne verlangt Reiffenstuel, daß die probabele Meinung nullam contra se habeat *rationem convincentem*. Eine ratio convincens wäre ein Ausspruch der hl. Schrift, eine Erklärung der hl. Kirche, die Lehre der hl. Väter oder die gemeinsame Ansicht der Theologen.

Nach der Quelle der Probabilität unterscheidet man eine innere und eine äußere Probabilität; erstere ist der Sache selbst entnommen, letztere stützt sich auf die Autorität gelehrter und angesehener Theologen.

Aus der Definition selbst ergibt sich, daß die äußere Probabilität die innere voraussetzt; denn eben deßhalb stütze ich mich auf die Autorität gelehrter Männer, weil ich annehmen kann, daß diese die inneren Gründe wohl erwogen haben.

Wir sagten eben „gelehrter und angesehener Theologen"; ob wir auch auf die Autorität eines einzelnen etwas für probabel halten können, wollen wir gleich untersuchen. Alexander VII. hat folgende These verurtheilt: Si liber sit alicuius iunioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet rejectam esse a Sede Apostolica tamquam improbabilem. Mit Unrecht würde man aus dieser propositio damnata folgern, es sei nie gestattet, der Autorität eines Mannes zu folgen. Wie Viva bemerkt, hatten einige Schriftsteller den Grundsatz aufgestellt, man könne jede Meinung eines modernen Schriftstellers befolgen. Daß die Ansicht sich in der Schrift eines modernen Schriftstellers befinde, verlangten sie deßhalb, weil, was ein früherer Autor geschrieben, unterdessen veraltet oder durch eine kirchliche Entscheidung entkräftet sein könnte. Mit Recht ist diese Ansicht verurtheilt. Da nämlich nicht sogleich alle falschen Lehren zu den Ohren des obersten Richters in Sachen des Glaubens und der

Digitized by Google

Sitten gelangen und erst nach langer Untersuchung ein Urtheil gefällt wird, ist die Nichtverurtheilung eines Satzes kein Beweis für dessen Wahrheit oder auch nur für dessen Probabilität[1]). Was lange Zeit von Rosmini und seiner Schule unbeanstandet gelehrt werden konnte, so lange die Kirche nämlich dazu schwieg, ist jetzt von dem obersten Lehramt verworfen worden. Diese censurirten Sätze Rosmini's waren früher ebenso falsch, als nach erfolgtem Urtheilspruch der Kirche, und das Schweigen der Kirche verlieh denselben nicht die geringste Probabilität.

Sehen wir von diesem offenbar falschen Gedanken, der in der erwähnten propositio damnata liegt, ab, so können wir unter gewissen Umständen doch auf die Autorität eines einzelnen Mannes hin eine Meinung für wahrscheinlich halten. Ohne Zweifel kann ein ungelehrter und unerfahrener Mensch sich nach der Autorität auch nur eines Mannes richten. Thatsächlich müssen das alle Pönitenten, die nicht theologisch gebildet sind und denen kein anderes Mittel zu Gebote steht, sich über die Erlaubtheit einer Handlung zu informiren, als die Autorität ihres Beichtvaters oder ihres Pfarrers. Ja, auch ein Beichtvater kann sich in einzelnen Fällen auf die Autorität eines Moralisten stützen, wenn derselbe, wie man zu sagen pflegt, omni exceptione major ist, d. h. eine besonders tiefe und eingehende Kenntniß des natürlichen wie des positiven Rechtes besitzt. Dafür spricht auch die ausdrückliche Erklärung des hl. Stuhles, daß jeder tuta conscientia alle Ansichten des hl. Alphons befolgen dürfe. Man wird niemanden des Laxismus anklagen, der sich in einer Frage auf die Autorität des hl. Thomas oder des hl. Alphons stützt und sich nach der Meinung eines dieser erleuchteten Geister richtet.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Art und Weise, wie eine opinio wissenschaftlich aufzustellen ist. Zunächst müssen die inneren Gründe untersucht und dann das Gewicht der Moralisten, welche diese Ansicht gelehrt haben, zu Rath gezogen werden. Ferner ist die contradictorische Ansicht zu beachten, deren innere und äußere Probabilität zu erwägen und endlich das Urtheil über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der beiden Ansichten zu fällen. Nicht jeder ist im Stande und auch nicht verpflichtet,

1) Vgl. Viva ad Propos. 27 Alexandri VII.

Digitized by Google

diese Untersuchung anzustellen. Der hl. Alphons sagt: Indoctus potest sequi opinionem datam a doctis; doctus tamen tenetur examinare rationes, nisi prudenter praesumat ab illis examinatas. Handelt es sich um eine Frage, die von den Scholastikern bearbeitet wurde, so ist der Beichtvater nicht mehr verpflichtet, die beiderseitigen Gründe zu prüfen, da dieselben allseitig, manchmal vielleicht nur zu spitzfindig erwogen wurden. Alle von den Scholastikern festgestellten Meinungen kann jeder Beichtvater tuta conscientia befolgen. Wie verhält es sich aber mit modernen Fragen, die erst in unseren Tagen aufgeworfen wurden? Dieselben müssen allerdings vom Beichtvater ernst in Erwägung gezogen werden; er muß untersuchen, wie dieselben zu beantworten sind. Lägen übrigens auch in solchen Fragen schon begründete Meinungen tüchtiger moderner Moralisten vor, so wäre der Beichtvater auch dieser Arbeit überhoben und könnte sich ruhig nach diesen Meinungen richten, da er mit Grund annehmen kann, daß die Gründe pro et contra sorgfältig geprüft sind.

Untersuchen wir eine Meinung wissenschaftlich, wie wir vorhin sagten, so können wir zu verschiedenen Resultaten kommen. Wir können finden: 1) daß eine Ansicht moralische Gewißheit besitzt, während die contradictorische fast nicht oder gar nicht wahrscheinlich ist; 2) daß für beide Ansichten triftige Gründe sprechen und somit beide Meinungen wirklich probabel sind. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß eine der beiden contradictorischen Ansichten größere Probabilität besitzt, als die andere. Aber auch eine opinio probabilior ist und bleibt eine opinio, auf welche die oben nach der Lehre des Aquinaten aufgestellte Definition zutrifft; auch eine opinio probabilior ist ein assensus infirmus cum formidine oppositi. Wäre die Furcht vor Irrthum überhaupt nicht mehr vorhanden, so bewegten wir uns nicht mehr innerhalb der Grenzen einer opinio, sondern der Verstand wäre zu einem iudicium certum determinirt.

Sobald der Verstand das contradictorische Gegentheil nicht mehr als probabel anerkennt, ist die Furcht vor Irrthum verschwunden, und das erste Urtheil ist gewiß, wenigstens moralisch gewiß, d. h. es besitzt eine Gewißheit, wie wir sie in moralischen Dingen überhaupt meistens nur erwarten können. Fällt also für die sententia *probabilior* ein solches Gewicht von Gründen in die

Digitized by Google

Wagschale, daß sie moralisch gewiß ist, so verschwindet die Probabilität der entgegengesetzten Meinung, und wir können diese nicht mehr *solide probabilis* nennen. In jedem andern Falle aber behält auch die sententia minus probabilis ihre Probabilität, wie sich aus der Definition von opinio von selbst ergibt. Der hl. Alphons definirt die sententia *probabilior* also: Probabilior est ea, quae nititur fundamento graviori, sed etiam cum prudenti formidine oppositi, ita ut contraria sit etiam vere probabilis seu graviter verisimilis, licet minus[1]).

Ueber diese Lehren aus der Logik muß man sich klar sein, wenn man nicht die Begriffe verwirren will. So schreibt Aertnys[2]): Opinio non est vere probabilis, quando opposita *notabiliter probabilior* est; notabilis enim excessus probabilitatis tollit intellectus suspensionem, siquidem elevat opinionem supra dubium, ac consequenter parit probabilem certitudinem, ut infra probabimus; atqui in rebus moralibus, quippe quae moraliter aestimandae sunt, postulari nequit stricta certitudo et evidentia, verum sufficere debet probabilis certitudo, prout docet S. Thomas; ergo notabilis probabilioritas ita elidit comparativam probabilitatem opinionis oppositae, ut haec dubie tantum ac parum probabilis sit; unde consequitur, opinionem multo probabiliorem jam non esse stricte dubiam, sed moraliter aut quasi moraliter certam. Versuchen wir, uns zu orientiren.

Wenn Aertnys unter opinio notabiliter probabilior jene Meinung versteht, die so probabel ist, daß wir sie moralisch gewiß nennen können, deren Gegentheil demnach improbabilis ist, so stimmen wir ihm gern bei; nur hätte er das viel einfacher und richtiger sagen können. Thatsächlich verhält sich aber die Sache anders. Aertnys ist Aequiprobabilist. Man darf nach ihm der opinio pro libertate folgen, wenn dieselbe *aeque* oder auch *paulo minus* probabilis ist, als die opinio pro lege; die letztere darf also *paulo probabilior* sein. Sobald die opinio pro lege aber mehr als *paulo* probabilior ist, darf man nicht mehr der opinio

1) De usu moderato opinionis probabilis, anno 1755, n. 1. Dieser Dissertation sind in dieser Arbeit alle Stellen entnommen, wenn nicht ein anderes Werk des Heiligen angegeben ist.

2) Theol. mor. Linz 1887. I. n. 80, 2°.

Digitized by Google

pro libertate folgen. Nach Aertnys ist dann jede opinio, die mehr als *paulo* probabilior ist, notabiliter probabilior. Er kennt wenigstens nur opinio *paulo probabilior* und notabiliter probabilior. Wie er diesen salto mortale machen kann, wissen wir nicht; sicher aber geräth seine Argumentation dabei zu Fall. Von *paulo probabilior* bis notabiliter probabilior wird es doch Mittelglieder geben? Was hat in solchen Fällen zu geschehen, in denen die opinio pro lege zwar nicht paulo probabilior, aber auch nicht notabiliter probabilior ist? Und wenn sie auch *notabiliter* probabilior ist, muß sie dann so probabilior sein, daß sie moralisch gewiß und deßhalb die contradictorische improbabilis ist? So lange aber die erste nur noch probabilis und nicht moraliter certa ist, bleibt die zweite probabilis. Eine schärfere Logik hätte den Autor vor diesem Fehltritte bewahrt.

Noch merkwürdiger ist, wenn Aertnys die Unwahrscheinlichkeit einer Meinung, deren contradictorische notabiliter probabilior ist, also begründet: Notabilis enim excessus probabilitatis tollit intellectus suspensionem, siquidem elevat opionem supra dubium ac *consequenter* parit probabilem certitudinem. Danach wäre eine *opinio* nur dann möglich, wenn sie notabiliter probabilior ist, als der contradictorische Theil; so lange aber dieser notabilis excessus nicht vorhanden wäre, müßte der Verstand sein Urtheil ganz suspendiren, und wir hätten in allen diesen Fällen ein *dubium* im stricten Sinne des Wortes, wie wir es oben vom hl. Thomas gehört haben. Es wird sich aber nicht leicht ein Logiker finden, der solche Theorien unterschreiben wollte. Das Unbegreiflichste finden wir aber in den letzten der citirten Worte. Sobald nach Aertnys kein dubium im strengen Sinne als *suspensio judicii* vorhanden ist, liegt eine *probabilis certitudo* vor! Zwischen suspensio judicii und certitudo gibt es nach ihm kein Mittelglied, während doch der hl. Thomas und jeder Philosoph das Gegentheil lehrt. Und was soll es heißen, wenn von einer *probabilis certitudo* die Rede ist? Nach dem hl. Thomas ist *probabilis opinio:* assensus *cum formidine erroris; certitudo: assensus sine formidine erroris;* probabilis certitudo ist also ein assensus *cum* und *sine* formidine erroris. Wir wissen freilich, daß auch der hl. Thomas von einer probabilis certitudo redet; aber er erklärt auch, was er darunter versteht.

Digitized by Google

In der nämlichen Nummer unter 3° schreibt der gelehrte Verfasser: Systema (St. Alphonsi) non procedit, quando vel alterutra opinio est *notabiliter probabilior* vel adest *unica opinio probabilis;* eo enim in casu non adest *strictum dubium*, sed sufficiens motivum in rebus moralibus ad praestandum assensum, eamque opinionem sequendam ut satis certam. Auch hier gibt Aertnys einen Zweifel im eigentlichen Sinne nur bei gleicher Probabilität zu oder eine opinio *notabiliter probabilior*. Wie ungerechtfertigt dieser Sprung ist, haben wir schon oben gesagt. Was soll ferner eine *unica opinio* probabilis sein? So lange wir von opinio probabilis reden, fällen wir ja implicite das Urtheil, daß auch die contradictorische Ansicht probabel ist: eine unica opinio probabilis ist also ein Unding, wenn nicht näher erklärt wird, was darunter zu verstehen ist.

Ungerecht und unlogisch ist daher auch folgende Anschuldigung Linsenmann's: „Wenn eine Meinung mir wirklich subjectiv wahrscheinlicher als die entgegengesetzte erscheint, so muß mir diese letztere nothwendig subjectiv als weniger wahrscheinlich vorkommen; sie entfernt sich also nach meinem Urtheil von der Wahrheit, und es ist unrecht, ja perfid, wenn ich eine Meinung, die sich nach meinem eigenen Urtheil von der Wahrheit entfernt, dennoch wahrhaft wahrscheinlich nenne[1])." Die Natur einer opinio probabilis ist in diesen Worten vollkommen verkannt.

Man hat auch gemeint, die größere Probabilität wiege die kleinere auf, wie wenn zwei ungleiche Gewichte auf die Schalen einer Wage gelegt werden. Das schwerere drückt das leichtere nach oben und zwar um so viel, als das schwerere das leichtere überwiegt. Ebenso, argumentiren manche, hebt die größere Probabilität die kleinere auf und der Ueberschuß allein ist für den Verstand motivum assensus. Von zwei Meinungen, von denen die eine probabilior ist, bleibt also nur letztere noch wirklich probabilis: »Magnus requiritur excessus, qui per se probabilitatem faciat[2])." Obgleich daher eine sententia minus probabilis an sich Probabilität besitzen kann, so besitzt sie dieselbe doch nicht im Vergleich zur sententia probabilior[3]). Treffend fertigt Schiffini diese Argu-

1) Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878. S. 118.

2) Aertnys n. 83, 2°. — 3) Aertnys n. 84.

Digitized by Google

mentation ab, die auf mathematische Genauigkeit Anspruch machen möchte: Hoc argumentum, tametsi speciosum, est puerile sophisma. Duo enim pondera, quae hic inducuntur, in uno eodemque puncto vim propriam exercent, unde resultat unus indivisus effectus secundum leges de resultantia virium in idem punctum confluentium. Si itaque aliqua analogia inde depromi posset in rem nostram, deberet applicari ad casum, in quo probabilitas utriusque partis contradictionis duceretur ex *eodem* fonte. Atqui res non ita contingit, cum binae contradictoriae sunt vere probabiles. Hinc probabilitas unius non eliditur ab altera, quemadmodum vis ponderis impositi in lance unius librae minime eliditur a vi ponderis etiam maioris positi in lance alterius librae[1]).

IV.

Es erübrigt noch die Frage, wie unser Verstand seiner Natur nach zwei contradictorischen probabeln Meinungen gegenüber sich verhält, je nachdem derselbe nur durch das bonum intellectus, die Wahrheit, oder auch durch andere ihn beeinflussende Motive des Willens bestimmt wird.

Im ersten Falle kann der Verstand seine Zustimmung nicht geben, wenn es sich um eine nicht gut begründete Meinung handelt. Vernünftiger Weise wird er auch dann im strengen Sinne des Wortes zweifeln, wenn beide Meinungen gleich wahrscheinlich sind, da er sein bonum, die Wahrheit, durch die eine wie die andere opinio gleich wahrscheinlich erreicht und nicht erreicht. Ist die eine Meinung wohlbegründet (solide probabilis), die andere unwahrscheinlich, so kann der Verstand in seinem Triebe nach Wahrheit der ersten Meinung zustimmen. Wie wird er sich aber der opinio probabilior gegenüber verhalten, der eine sententia probabilis entgegensteht? Der Verstand wird vernünftiger Weise der sententia probabilior zustimmen, da auf Seiten der größeren Probabilität die Wahrheit eher zu finden ist, wenngleich das Wort des Stagiriten nicht vergessen werden darf: Interdum falsa sunt probabiliora veris. Dies alles aber gilt nur, wenn einzig das

1) Disputationes philos. moral. Augustae Taurin. 1891. vol. I. pag. 299 sq.

Digitized by Google

bonum intellectus, die Erlangung der Wahrheit in's Auge gefaßt wird[1]). Wenn die Probabilioristen daher behaupten, es sei unvernünftig, der sententia probabilis zuzustimmen, sofern eine sententia probabilior gegen dieselbe steht, so argumentiren sie nur aus der Natur des Verstandes und im Interesse des Verstandes, und von diesem Standpunkte aus kann ihnen alles zugestanden werden, was sie über das Verhalten des Intellectes der sententia probabilior gegenüber sagen.

Man muß jedoch die Sache noch von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachten. Probabilität nöthigt den Verstand nicht zu einem Urtheile, wie die Logik lehrt. Es muß vielmehr, so lange das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat nur mit Wahrscheinlichkeit erkannt wird, der Wille den Verstand zu dem einen der contradictorischen Sätze bestimmen[2]). Der Wille kann aber gute und wichtige Gründe haben, um deren willen er den Verstand eher zur Annahme der wahrscheinlichen, als der wahrscheinlicheren Ansicht determinirt. Machen wir uns dies an einem Beispiele klar. In der Ascese wird viel geredet vom Gehorsam des Verstandes. Der Untergebene hält etwas für das Zweckmäßigere, während der Vorgesetzte anderer Ansicht ist und das Gegentheil befiehlt. Die Vollkommenheit des Gehorsams besteht nun darin, daß der Untergebene in einem solchen Falle nicht nur den Befehl ausführt, sondern auch seinen Verstand unterwirft und die Ansicht des Vorgesetzten zu der seinigen macht. Er opfert also hier eine wahrscheinlichere Meinung der wahrscheinlichen, weil die vollkommene Unterwerfung unter den Vorgesetzten ein für den Menschen größeres und zwar sicheres Gut ist, als die überdies nicht sichere Aussicht

1) Nur unter diesem Gesichtspunkte lassen sich daher folgende Sätze Simar's rechtfertigen: „Vom logischen Standpunkte betrachtet ist es eine ungerechtfertigte Willkür, das weniger Wahrscheinliche dem Wahrscheinlichen vorzuziehen. Da, wo absolute Wahrheit nicht erreichbar ist, fordert die Vernunft, daß wir wenigstens dasjenige, was der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint, als maßgebend betrachten." Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1877. S. 130.

2) S. Thom. 2. 2. q. 1, a. 4. Intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per *quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam*; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio.

Digitized by Google

des Verstandes, vielleicht durch die wahrscheinlichere Ansicht der objectiven Wahrheit näher zu kommen. Hätte auch das bonum intellectus an und für sich die Annahme der wahrscheinlicheren Ansicht erheischt, so hat der Wille, um ein höheres Gut zu erreichen, den Verstand zur weniger wahrscheinlichen bestimmt[1]).

In ähnlicher Weise kann der Verstand einer sententia probabilis über die Erlaubtheit einer Handlung zustimmen, obgleich die contradictorische, daß die Handlung unerlaubt sei, wahrscheinlicher ist. Der Wille kann Gründe haben, den Verstand zur ersteren, wenn auch weniger wahrscheinlichen Meinung zu determiniren. Welche wichtige Motive den Willen dazu bestimmen können, werden wir weiter unten bei Begründung des Probabilismus sehen. Ebenso kann der Wille den Verstand bestimmen, daß er einer von zwei gleich wahrscheinlichen Meinungen seine Zustimmung gebe. Diesen Unterschied hat Aertnys wieder nicht beachtet, wenn er schreibt: Retinendum est, S. Alphonsi systema procedere solummodo in conflictu aequalis vel fere aequalis probabilitatis; quoniam hujusmodi aequilibrium producit veram intellectus suspensionem inter utramque partem, adeoque verum dubium, nonnisi principiis reflexis resolvendum, secundum Angelici doctrinam[2]). Nebenbei sei noch bemerkt, daß die Worte secundum Angelici doctrinam sich nur auf das verum dubium beziehen und nicht, wie es den Anschein haben könnte, auch auf nonnisi principiis reflexis resolvendum. Denn daß nur ein dubium im stricten Sinne durch reflexe Principien zu lösen ist, davon wußte der englische Lehrer nichts, wie wir bald sehen werden.

Von dem judicium probabile haben wir das judicium de probabilitate unterschieden. Ziehen wir letzteres in Betracht, so finden wir bei den Moralisten *opiniones certo probabiles*, Ansichten, deren Probabilität sicher steht, die z. B. von allen Theologen gelehrt werden, ohne daß die Kirche Einsprache dagegen erhebt. Einem einzelnen wird eine opinio *certo probabilis* sein, wenn er nach strenger Prüfung aller Gründe und Gegengründe sich schließlich für die eine Meinung entschieden hat.

Eine opinio *probabiliter* probabilis liegt vor, wenn das

1) Vergl. Cartas de S. Ignazio. Madrid 1877. Tom. III, carta 304.
2) n. 80. 3°.

Digitized by Google

Urtheil, daß sie probabel sei, nicht sicher, sondern nur probabel ist[1]).

Dubie probabilis ist eine opinio, über deren Probabilität Zweifel besteht. Nach Ballerini-Palmieri ist dies der Fall 1) wenn an der Wichtigkeit der Gründe gezweifelt wird; 2) wenn die Theologen an der Probabilität einer opinio zweifeln; 3) wenn die Autorität der Autoren, welche diese Meinung lehren, zweifelhaft ist; 4) wenn der Grund, der vorgebracht ist, nicht ganz stichhaltig ist; 5) wenn es sich um eine ganz einzelstehende Meinung eines Autors handelt; 6) wenn sie nur von dem einen oder andern gelehrt wird, während die Mehrzahl der Moralisten sie nicht vertheidigt[2]).

Nach dem Grade der Probabilität und dem Urtheile über die Probabilität hat man die Meinungen gekennzeichnet als opiniones probabilissimas, probabiliores, probabiles, minus probabiles, tenuiter probabiles, certo probabiles, probabiliter probabiles, dubie probabiles. Man hat sogar fast mathematisch festzustellen gesucht, wie sich die einzelnen zu einander verhalten; einer opinio probabilissima, so sagt man, entspreche eine tenuiter probabilis, einer probabilior eine minus probabilis, einer probabilis wieder eine probabilis. Wir müssen uns an diese Terminologie halten und werden bei der Untersuchung über das System des hl. Alphons noch davon reden; aber zur richtigen Auffassung eines Moralsystems haben diese Distinctionen nicht beigetragen, sondern selbe wesentlich erschwert.

Unserer Ansicht nach ließe sich die Sache viel einfacher und klarer abmachen, wenn wir nur *opiniones solide probabiles* und *opiniones improbabiles* unterschieden. Dazu werden wir zunächst veranlaßt, wenn wir einen Blick auf die Geschichte einzelner Fragen der Moral werfen. Es ist nämlich ein merkwürdiges Schauspiel, das sich häufig vor unseren Augen wiederholt, wenn wir uns eingehend mit der Erlaubtheit und Unerlaubtheit einer Handlung beschäftigen. Wir finden nämlich, daß ein Moralist die opinio pro libertate als probabilissima bezeichnet; einem zweiten ist sie pro-

1) Vgl. Ballerini-Palmieri, Opus theol. morale. Prati 1889. vol. I, pag. 177.

2) A. a. O.

Digitized by Google

babilior, einem dritten probabilis, einem vierten minus probabilis quam opposita, und vielleicht begegnen wir auch noch einem fünften, der sie als tenuiter probabilis brandmarkt und seine opinio pro lege als probabilissima anpreist. Woher dies? Wenn die opinio pro libertate hundert Grad Probabilität aufzuweisen hat und die opinio pro lege nur fünfzig, so müßte jeder Moralist diesen Unterschied wahrnehmen und die Ansichten könnten nicht so auseinandergehen; wenn gar der Unterschied der Probabilität, in Graden ausgedrückt, noch größer wäre, so müßte er um so besser von allen erkannt werden. Eine solche Verschiedenheit der Urtheile über die Erlaubtheit und Unerlaubtheit einer Handlung wäre unmöglich, wenn die größere oder geringere Probabilität objectives Fundament hätte. Wir müßten verzweifeln an unserm eigenen Verstand, wenn derselbe nicht fünfzig Grad objectiver Wahrscheinlichkeit richtig beurtheilen könnte. Wie erklärt sich demnach die Verschiedenheit der Urtheile in einzelnen Fragen der Sittenlehre? Oben ist bereits bemerkt worden, daß Probabilität den Verstand nicht zu einem Urtheil zwingt wie die Evidenz; so lange es sich um opiniones handelt, ist dabei der Wille thätig, der dem Verstand die Annahme einer opinio gleichsam empfiehlt. So erklärt sich, wie der Verstand, einmal wegen individueller Auffassung und dann beeinflußt vom Willen, einer opinio als einer probabilissima beistimmen kann, während ein anderer Verstand, anders beeinflußt, die nämliche opinio nur als eine probabilis erkennt. Die Grade der Probabilität, wie sie gemacht werden, sind demnach vielfach etwas Subjectives. Wir sagen vielfach: denn wir verkennen nicht, daß es Fälle gibt, in denen wirklich objective Grade der Probabilität vorhanden sind; dann muß aber diese größere Probabilität auch allgemein anerkannt sein. In allen anderen Fällen können wir nur etwas Subjectives darin erblicken. Wie wollte man sonst erklären, daß gewisse Ansichten wie in anderen Wissenschaften, so auch in der Moral von dem Ordenskleide abhängen, das der Schriftsteller trägt[1]? Wir wollen diese interessante That-

1) Treffend sagt der hl. Alphons: Considera scotisticam scholam a saeculis tomisticae oppositam; per haec tempora nullum legimus aut ex fratribus minoribus doctrinis ordinis praedicatorum adhaesisse, nec quemquam ex istis adhaesisse illis. Et tamen, si franciscanus aliquis

Digitized by Google

sache nicht weiter verfolgen, sondern uns darauf beschränken, worauf es uns eben besonders ankommt. Nach unserer unmaßgeblichen Meinung sollte man den Unterschied zwischen opiniones probabilissimas, probabiliores, probabiles ꝛc. einfach fallen lassen und nur noch von opiniones *solide probabiles* reden. Das ist der Kernpunkt der Frage. Es ist einzig zu untersuchen, ob eine opinio solide probabilis vorliegt. Wir haben dieselbe mit Reiffenstuel oben definirt als diejenige, quae gravi nititur fundamento, licet non penitus certo simulque nullam contra se habet rationem convincentem. Ist eine solche, die Freiheit vertheidigende solide Meinung in einer Moralfrage nachgewiesen, dann braucht man nichts weiter zu untersuchen: nicht mehr die contradictorische Meinung, weil auf jener Seite keine Sicherheit zu finden ist; denn wenn für die Erlaubtheit einer Handlung eine opinio solide probabilis spricht, kann von Gewißheit der entgegenstehenden Meinung nicht die Rede sein; nicht die Grade der Probabilität: denn so lange wir uns innerhalb der Grenzen der Probabilität befinden, ist die opinio nicht moralisch gewiß, auch wenn sie probabilior ist als die opinio contradictoria, und doch muß das Gesetz mit moralischer Gewißheit erkannt sein, falls es verpflichten soll. Die Unterscheidung zwischen sententia probabilior u. s. w. ist also gar nicht nothwendig; was nothwendig ist, ist nur das Eine: zu entscheiden, ob eine opinio solide probabilis im einzelnen Falle vorliegt oder nicht. Es wäre die größte Erleichterung zum Verständniß des Probabilismus, wollten die Moralisten nur dies untersuchen, die Grade der Probabilität aber fallen lassen. Dann wird jener auf Subjectivismus beruhende Unterschied bald nur noch eine historische Erinnerung für die Geschichte der Moralsysteme sein.

---

elegisset S. Dominici religionem, nonne certe manibus et pedibus Scoto adversaretur? Et converso, si quis dominicanus ordinem minorum introisset, nonne doctrinae S. Thomae absolute se opponeret?

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

IX.

Johann Mensing,
ein Dominikaner des sechzehnten Jahrhunderts.

(Von N. Paulus.)

(Schluß.)

II.

In Frankfurt wirkte Mensing mehrere Jahre hindurch als Prediger[1]) und Universitätsprofessor[2]). Zugleich fuhr er fort, die Neuerer mit der Feder zu bekämpfen.

1) Celeberrimus Doctor Joannes Mensingus oppidi Francofordiani *concionator*, sagt der oben erwähnte Joh. Romberck in seinem Widmungsschreiben an Kurfürst Joachim I., d. Köln, 20. März 1531, zur Schrift: Farrago miscellaneorum Conradi Wimpinae a Fagis. Coloniae 1531. In diesem Werke (35a) befindet sich auch eine Apologia Jo. Romberch Kyrspen, theologi et verbi dei praeconis, de constantia evangelizantium et fortuna Christi ad celeberrimum sacrarum literarum interpretem M. Joannem Mensingum doctorem et praedicatorem. Aus dieser Apologie, die während des Augsburger Reichstages (1530) geschrieben wurde, geht hervor, daß Romberck mit Mensing, Fabri und Wimpina in freundschaftlichem Briefwechsel stand.

2) Der bereits erwähnte Dominikaner von Pirna meldet von Mensing, er sei „1530 zu Frankf. a. d. O. in der Universität vorhanden". Mencken II, 1519. Ein anderer Zeitgenosse, der Leipziger Universitätsprofessor Henning Pyrgallus, feiert folgendermaßen unsern Dominikaner:

Nec Mensingus item doctor reticendus amoenus
Hic venit, et calamo tersus et eloquio,
Quippe in perfidiam conscripsit plurima tantam,
Felici eventu singula rite notans,
Nunc Phrancfordiacam moderatur Theologiam,
Saxonicus prior est ordinis atque sui.

Bei Fabricius, Centifolium lutheranum. Hamburgi 1728. p. 698. Mensing heißt hier Saxonicus prior, weil er 1534 Provinzial der sächsischen Dominikanerprovinz wurde, wie wir weiter unten sehen werden.

Digitized by Google

Im Jahre 1528 hatte Luther eine äußerst heftige Schrift gegen ein Mandat des Bischofs von Meißen veröffentlicht[1]). Auf die katholische Lehre sich stützend, daß unter der Gestalt des Brodes, per concomitantiam, mit dem Leibe auch das Blut Christi, ja Christus ganz und ungetheilt mit Gottheit und Menschheit zugegen sei, hatte der Meißener Oberhirt seiner Geistlichkeit befohlen, die hl. Communion nach altem Gebrauche nur unter einer Gestalt auszutheilen. Gegen die sog. Concomitantia erhob sich nun Luther. Wie die Katholiken aus dem Umstande, daß Christi Leib nicht ohne Blut ist, schließen, daß unter der Gestalt des Brodes mit dem Leibe auch das Blut Christi gegenwärtig ist, so könne man, meint der Wittenberger, mit demselben Rechte folgern: „Weil die Gottheit nicht ohne die Creatur ist, so muß Himmel und Erde auch im Sacrament sein; daraus folget, daß, wer das Sacrament, auch einerlei Gestalt, ißt, der frißt den Bischof zu Meißen mit seinem Mandat und Zettel; daraus folget, daß ein Meißnischer Priester seinen Bischof in einer jeglichen Messe zweimal frißt und säuft; daraus folget, daß der Bischof zu Meißen einen größern Leib haben muß, als Himmel und Erde; und wer will alle Folgen immermehr erzählen? Aber zuletzt folget auch daraus, daß alle solche Folger Esel, Narren, blind, toll, unsinnig, rasend, thöricht und tobend sind; diese Folge ist gewiß." „Wer hat uns denn befohlen," fährt Luther fort, „mehr in das Sacrament zu ziehen, als die klaren, hellen Worte Christi geben? Wie kannst du Gottes Weisheit und Gewalt abmessen, daß er seinen Leib und sein Blut nicht allein im Sacramente könnte haben? Wer will's gewiß machen, daß, weil Christi Leib nicht ohne seine Seele ist, drum müsse seine Seele auch im Sacrament sein? Durch solches Folgern müßte ich zuletzt auch den Teufel und seine Mutter im Sacrament fressen und saufen."

Nebst diesen sonderbaren Ausführungen finden wir in Luther's Schrift auch die gewöhnlichen Verunglimpfungen der katholischen Gegner; namentlich wird Mensing arg mitgenommen. Zwar wird sein Name nicht ausdrücklich genannt; Luther spricht bloß von einem „armen rauchenden Brand, der vom Feuer zu Bern über-

1) Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sacraments, auf Bischofs zu Meißen Mandat. Sämmtliche Werke. Erlangen. XXX, 373 ff.

Digitized by Google

blieben ist“[1]). Diesen „Bernischen Brand“[2]), Mensing nämlich, nennt Luther ein „Lügenmaul“[3]) und frägt bezüglich der Dominikaner insgesammt: „Was sollten solche Sacramentsschänder Gutes vom Sacrament schreiben?“

Daß Mensing nicht geneigt war, solche Angriffe unerwidert zu lassen, ist leicht zu begreifen. Kaum in Frankfurt angekommen, veröffentlichte er im Sommer 1529 eine längere Schrift, worin Luther's falsche Behauptungen bezüglich der Concomitanz nach Gebühr beleuchtet werden[4]). Am Schlusse erklärt dann noch der Verfasser: „Luther aber will ich gebeten haben, wo er an meiner Schrift Fehl hat, er wolle mir den anzeigen und mit der Schrift beweisen, wo ich unrecht sein möchte. Will er aber nicht anders als mit Schmähungen meine Schrift widerlegen, wie er denn bisher nicht mir allein, sondern auch den hochgelehrten Dr. Joh. Fabri, Dr. Joh. Cochläus, Dr. Joh. Eck und andern gethan, so soll er wissen, daß ich sein Schelten mit einem freien hohen Herzen verachte und ihn selber nichts Besseres schätze, als ein ausgeschämtes Weib aus dem gemeinen Hause, das ja so wohl schelten könnte, als er. Eia, wie ehrlich steht's einem Propheten, Ecclesiasten und Evangelisten — als er selber sein will — an, daß er mir anderer Leute Sünde, deren er doch selber mich unschuldig weiß, vorwirft. Er sollte sich billig schämen in seinen Adern, daß er nicht als allein mit Schänden und Schmähen seine Sachen verfechten kann und auf so viele Schriften der Unseren Niemandem antwortet.“

---

1) Anspielung auf jene Berner Dominikaner, die wegen betrügerisch veranstalteter Wundererscheinungen 1509 zum Feuertode verurtheilt wurden. Vgl. Janssen II[15], 52 f.

2) Seckendorf, Walch und de Wette halten diesen „Brand“ irrig für einen Dominikaner aus Bern.

3) Wie sehr Luther gegen Mensing erbittert war, zeigt auch sein Brief an Kurfürst Johann von Sachsen vom 16. April 1531, worin er die Frankfurter Theologen Wimpina und Mensing „giftige Ottern und Lügner“ schilt. De Wette IV, 240.

4) Von der Concomitantien, unnd ob Hiesus Christus unßer herre ym Sacrament seyns waren heyligen leibs und bluts volkommen sey: Widder Martin Luthers gotzlesterliche schmehungen, yn einem bericht widder des Bischoffs von Meißen Mandat geschriben. Auß Göttlicher schrifft und Luthers eygen worten Erclerunge, allen fromen Christen noth zuwissen. D. Joann. Mensing. O. O. u. J. (Frankfurt 1529). 52 Bl. 4°.

Digitized by Google

In dem Widmungsschreiben an Joachim I. (Frankf. a. d. O. 23. August 1529) stellt Mensing dem Brandenburger Kurfürsten folgendes schöne Zeugniß aus: „Daß Stifte und Klöster, Spitäler und Klausen in diesem Lande bestehen, daß Gottes Wort ungefälscht, rechtschaffen, ohne Ketzereien dem frommen Volke gepredigt, daß die hl. Sacramente und der hl. Kirche Ceremonien allesammt unverrückt, daß gute Sitten, Ehre und Tugend noch dieser Zeit Gelegenheit behalten, daß Land und Leute einen großen gewünschten Frieden haben, dies sind wir alles Ew. Kurfürstlichen Gnaden nächst Gott schuldig."

Kurfürst Joachim nahm sich in der That sehr eifrig des alten Glaubens an. Dies bewies er besonders 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg, wo er mit seinen Theologen Mensing, Wimpina und andern eine nicht unwichtige Rolle spielte. An Arbeit sollte es hier den Brandenburger Gelehrten nicht fehlen. Gleich am Anfange sahen sie sich veranlaßt, eine Schrift zu veröffentlichen gegen die sog. Schwabacher Artikel, die von protestantischer Seite dem Kurfürsten zugeschickt worden waren[1]). Dann mußte die Widerlegung der Augsburger Confession ausgearbeitet werden[2]). Nach Vollendung dieser Arbeit betheiligte sich Mensing auch an den Ausgleichsverhandlungen, die vor dem Abschlusse des Reichstages zwischen beiden Religionsparteien stattfanden[3]). Zudem wurde der

1) Gegen die bekanntnus Martini Luthers auff den hetzigen angestellten Reychßtag zu Augsburg, auffs neuwe eingelegt in Sibenzehen Artickel verfaßt kurtze nnd Christenlich unberricht durch Conrad Wimpina, Johan Mensing, Wolfgang Redorffer, Doctores, Rupert Elsgersma Licentiatum. Zu Augsburg MDXXX. 8 Bl. 4°.

2) Ueber Mensing's Verhalten in der Theologencommission erzählt Spalatin (Opp. Lutheri. ed. Altenburg. V, 157): „Dr. Mensing soll gesagt haben: Wenn ihr nicht anders thun wollt, so gilt mir's gleich. Ich will auch meine Kappe bald von mir werfen. Denn da gilt Niemand als der wider Dr. Martinus von Gottes Lehre aufs höchste ist." Auf Grund dieser falschen Nachricht glaubt Salig (Vollständige Historie der Augsburgischen Confeßion. Halle 1730. I, 233), behaupten zu können, daß Mensing „mehr als alle anderen die Wahrheit eingesehen und auch hernach erkannt hat". Wiederholt von H. W. Rotermund, Gesch. der A. C. Hannover 1529. S. 428. Auch heute noch scheint J. Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Leipzig 1891. S. XXXIII, an die alte Fabel zu glauben.

3) Corpus Reformatorum II, 280. 312.

Digitized by Google

vielbeschäftigte Theologe auch von auswärts in Anspruch genommen. Auf Begehren des Abtes Boldewin von St. Michael in Lüneburg verfaßte er in Augsburg eine Widerlegung der Lüneburger protestantischen Kirchenordnung, wofür ihm der Abt ein Geschenk sandte[1]). Endlich wurde er noch von seinem Provinzial Hermann Rab beauftragt, vom Kaiser einen Schutzbrief für den Dominikanerorden zu erbitten. Die Bitte fand Erhörung. Am 1. September 1530 erneuerte Karl V. den Schutzbrief, den 1355 Karl IV. den Dominikanern in Deutschland ausgestellt hatte[2]).

Nach Frankfurt zurückgekehrt, veröffentlichte Mensing im Jahre 1532 eine Schrift, die wohl zu den interessantesten gehört, die aus seiner fruchtbaren Feder hervorgegangen[3]). Man hatte von ihm ein Gutachten begehrt über die Frage, ob und inwiefern die weltliche Obrigkeit sich der Religion anzunehmen habe. Dieser wichtigen Frage glaubte der Dominikaner eine eingehende Abhandlung widmen zu sollen.

„Die Luthrischen sagen," schreibt der Verfasser, „der Kaiser solle als ein weltlicher Fürst in des Glaubens Sachen nichts örtern, sondern allein die äußerlichen Sachen, die zum äußerlichen Frieden dienen." Selbst wenn diese Behauptung richtig wäre, so würde dennoch der Kaiser, meint Mensing, berechtigt sein, die Lutheraner streng zu bestrafen.

„Gehört es nicht auch zum äußerlichen Frieden, daß man die Diebe, Räuber, Kirchenbrecher, Ehebrecher, Treulosen, Meineidigen, Gotteslästerer und die alle Gesetze der Menschen und kaiserlichen Rechte mit Füßen treten und die Welt mit Aufruhr und Ungehorsam erfüllen, strafe?" Nun hätten sich aber die Neuerer solcher Freveltaten schuldig gemacht. „Wer beweisen wollte, wie ihr Diebe,

1) A. Wrede, Die Einführung der Reformation im Lüneburgischen durch Herzog Ernst den Bekenner. Göttingen 1887. S. 151.

2) Abgedruckt im Literarischen Museum. Altdorf 1778. S. 332 ff.

3) Vormeldunge der unwarheit Luterscher clage, die zu eyner beschönunge yres Ungehorsams: yre gewissen, Evangelium und gottes wort (als wolte sie die heylige Keyserliche Maiestat do von drengen) furwenden, mit antzeygunge, wie die weltliche oberkeit yn sachen die religion belangen, eyn aufsehn haben soll. D. Johannes Mensing. Gedruckt zu Frankfurt a. d. O. durch Johannem Hanau. Anno 32. 67 Bl. 4°. Dem Bischof Georg von Lebus und Ratzeburg gewidmet.

Digitized by Google

Räuber und Kirchenbrecher geworden seid, der möchte ansehen die Gotteshäuser im Sachsenlande und überall, wo ihr eure Gewalt geübt, wie sie beraubt, niedergebrochen, zu Pferde- oder Kuhställen gemacht, welches doch die sächsischen Rechte mit dem schweren Tode zu strafen pflegen. Er sehe die Klöster wüste, die gottgeweihten Jungfrauen der schändlichen Unkeuschheit unterworfen, Kelche und Monstranzen entweiht, aus Alben Hemde, aus Meßgewändern Joppen gemacht."

Die Lutheraner seien auch Gotteslästerer: „Sie nennen Gott einen Sünder und sprechen, Gott thut alle unsere Sünden in uns. Und wenn sie auf's gröbste gesündigt, sprechen sie: Gott wollte es so haben, sie können nichts thun ohne Gottes Willen. Sie halten die Verrätherei des Judas, Davids Ehebruch und die Verleugnung des Petrus für eitel Gottes Werke, sowohl als die allerbesten guten Werke. Wie kann man aber Gott höher lästern? Ist das nicht eine große Lästerung Gottes, wenn sie ihre schändliche fleischliche Bewegung dem hl. Geiste zuschreiben? Und wenn sie zu Sünden und Schande sich geneigt und bewegt fühlen, sprechen sie, der hl. Geist treibe sie. Ist das nicht ein schön Gerücht, das die ganze Welt schier dem Melchior Myritsch in Magdeburg, dem Jacob Propst zu Bremen[1]) und andern ihresgleichen im Sachsenlande nachsagt? Was etliche Mütter an ihren Töchtern und Mägden, die solche Predigt gehört, befunden, ist ohne Noth zu schreiben."

Dann seien die Neuerer auch Aufrührer: „Man lese nur, was sie schreiben, wie man der Obrigkeit widerstreben soll, wo die wider den Türken Hilfe fordert, und andere Dinge mehr."

Man sage nicht, daß die Gegner ihre verderblichen Lehren gemildert haben! „Ihre gedruckten Bücher sind noch bei den Leuten, durch welche sie noch dasselbe lehren."

Auch der eheliche Stand sei durch ihre Predigt höchlich geschändet worden: „Denn sie einem Manne zwei Weiber geben, einem Weibe zwei Männer, dem Manne erlauben, zur Magd zu gehen, wo die Frau nicht gutwillig, der Frau, zu einem andern Manne zu gehen, wo der Mann unvermögend."

Trotz aller verübten Frevelthaten wollen dennoch die Lutheraner für ganz unschuldig gehalten werden. „Ihr bezichtiget die Unsern,

1) Zwei abgefallene Augustiner.

Digitized by Google

als richten sie einen Aufruhr mit dem Kaiser an, wo er euch strafen wollte. Wie kann aber der Kaiser Frieden halten, dieweil ihr immer eine Stadt nach der andern einnehmet und, sobald sie eingenommen, alle kaiserlichen Gebote, Rechte und Schriften verachtet, wenn sie gleich nicht den Glauben, sondern den äußerlichen Frieden und das zeitliche Gut betreffen? Es bedarf keiner Beweisung, wie das Kammergericht des Kaisers, zu einer Zerstörung ganzer deutscher Nation, von vielen ganz verachtet wird, da ihr keinen Gehorsam haltet in weltlichen Sachen. Liebe Herren, haltet ihr Frieden, wenn euch das Eure mit gleicher Weise genommen wird? Und wenn ihr's zurückfordern wollet, soll man euch sagen, es sei wider das Gewissen und man solle Gott mehr als den Menschen gehorchen, oder appelliren bis zu einem zukünftigen Concil, das, wie ihr vorhabt, auf der grünen Insel gehalten werden soll?"

„Also seht ihr, wenngleich der Kaiser nichts urtheilte, was den hl. Glauben betrifft, so müßt ihr doch selber bekennen, daß er dennoch von wegen seines Amts euch schwerlich strafen muß, will er anders nicht seine eigenen geschriebenen Rechte sammt den Geboten Gottes ganz und gar verwerfen. Es scheint auch wohl aus eurem Handel, daß ihr gern wollet, daß alle kaiserlichen Rechte untergingen, wie die geistlichen Rechte bei euch verbrannt worden."

Durch ihr eigenes unduldsames Vorgehen zeigen übrigens die Lutheraner zur Genüge, was sie selbst von dem Satze halten: der Glaube solle frei sein.

„Wir könnten zwar die Widersacher auch mit ihrer eigenen Wehr treffen und sie binden mit ihren eigenen Ketten, auf daß ihre listige Tücke offenbar werde, wenn wir sehen, was sie mit den Unsern und allen andern, die mit ihnen nicht stimmen, vornehmen. Denn meinen sie mit Ernst, man solle Niemand zwingen wider sein Gewissen, es sei wie es sei, recht oder irrig, warum halten sie das auch nicht mit den Unsern? Warum thun sie den Unsern, was sie in gleichem Falle nicht leiden wollen? Sie machen teuflische und tyrannische Gesetze, man solle die hl. Messe abthun, die sieben Tagzeiten weglassen, keinen Freitag fasten, keinen hl. Feiertag feiern, lügen böslich, dies sei wider Gottes Wort, gebieten den Leuten, Predigt zu hören und die Sacramente zu nehmen von jenen, die im Banne und erklärte Ketzer, zum Theile auch nicht

Digitized by Google

geweihte Priester sind, zwingen sie also zu der Abgötterei, daß sie da den Leichnam Christi holen sollen, wo der Pfaff nicht Macht hat, zu consecriren, als der kein Priester ist, und dgl. Stücke viel. Dawider sprechen die Unsern, klagen ihre Gewissen, die nicht, wie jene der Luthrischen, gefärbt und gefälscht sind. Sie schreien, es sei wider ihre Seligkeit, daß sie die meineidigen und treulosen Leute hören sollen, bitten um rechtschaffene Prediger und Priester. Aber hier ist keine Erbarmung, keine Gnade über die elenden und betrübten Gewissen, sondern man trachtet, dichtet und denkt aus alle Wege und Listen, wie man ihnen die Kirche versperre, den Gottesdienst verhindere, ihre Priester vertreibe, Predigen, Singen und Läuten verbiete und das arme Volk zu der gotteslästerlichen Predigt zwinge. Ist es nicht wahr? Was thun anders die von Magdeburg, die ein Gesetz wider Gott, Zucht und Ehre, Recht und Seelenseligkeit aufgesetzt: Wer in die Kirchen der Rechtgläubigen unsers ungezweifelten alten Glaubens geht, Messe oder Predigt zu hören, muß bald drei Mark geben. Wenn aber die armen Leute über solche pharaonische Tyrannei klagen und ihr Gewissen vorwenden, wollen Gott mehr als den Menschen gehorchen, da hilft kein Gewissen, keine Schrift, kein Gottesgebot, noch einige Entschuldigung, sondern alsbald einer angegeben, es sei wahr oder nicht, muß er entweder mit dem Eide sich entledigen oder solch Geld, so oft er wider ihre teuflische Aufsatzung gethan, geben. Kein Ehebruch noch Gotteslästerung wird so hart gestraft, als wenn einer in dem seinem Gewissen folgt. Ist das nicht eine pharaonische Tyrannei und eine herodische Verfolgung, eine neronische Grausamkeit, die auch vielleicht kein Türke uns auflegen würde? Es sei also, wie sie vorgeben und doch erlogen ist, sie gebieten solches um des Friedens willen, auf daß nicht ein Auflauf werde unter ihnen. Warum lassen sie nicht zufrieden ihre Bürger, die in andern Städten, wo sie zu Zeiten hinkommen, Gottesdienst, Messe, Predigt hören, wo kein Auflauf zu fürchten ist? Welche kaiserliche oder sächsische Rechte lehren euch, die strafen, die vielleicht zu Halle oder zu Leipzig Predigt oder Messe gehört haben?"

„Wo bleibt nun, daß sie im Anfang dieser Neuerung, wo sie sich noch ein wenig fürchteten, vorwandten, man solle Niemand zum Glauben zwingen, sondern einen jeden glauben lassen, was er wollte? Warum läßt man die Unsern auch nicht glauben, was

Digitized by Google

sie vertrauen, gegen Gott im rechtschaffenen Gewissen zu verantworten? Wer hat sie über unsere Gewissen zu Richtern gesetzt? Ist's aber ihnen frei, die Unsern in ihre verfluchten Secten mit solcher Gewalt und Drangsal zu ziehen, warum soll auch nicht der allerchristlichste Kaiser durch Strafe seine Unterthanen zwingen zu der Einigkeit der hl. Kirche, die mit solchem Frevel die hl. Einigkeit zerreißen? Es ist ja sein Amt und Befehl, die hl. Kirche zu schützen, Ketzerei und Bosheit zu strafen; was er thut, thut er als ein Vogt und aus Befehl, jene dagegen thun, was sie thun, ohne allen Befehl, nur mit Gewalt und wider alle Rechte."

Nebst der „grausamen Tyrannei, so sie gegen die Unsern gebrauchen, die wahrlich so groß ist, daß man sie mit keinen Thränen ausweinen mag", üben die Lutheraner auch die größte Unduldsamkeit gegen die Wiedertäufer und andere Secten: „Sie verjagen, tödten, streichen mit Ruthen, stöcken und blöcken die Wiedertäufer, Sacramentsstürmer und Gartenbrüder. Diese schreien allesammt ihre Gewissen, berufen sich auf Gottes Wort und das Evangelium und erbieten sich, Gott mehr als den Menschen gehorsam zu sein. Warum laßt ihr Luthrischen sie nicht bei ihrem Gewissen und Evangelio? Ihr habt kaiserl. Majestät und den andern Reichsständen zu Augsburg zugesagt, diese Secten nicht zu leiden, sondern zu strafen und nach Vermögen zu tilgen. Man hat ja gesehen, wie die armen, verführten Leute, etliche zum Tode, so frei und unerschrocken gegangen, als hätten sie das allerbeste Gewissen, die gewißlich wollten Märtyrer werden und keineswegs als Ketzer leiden. Da hilft nicht, daß sie ihre Gewissen vorwenden und rufen Evangelium und Gottes Wort. Da gilt auch nicht: man muß Gott mehr als den Menschen gehorsam sein, sondern sie müssen, wie billig, Strafe leiden."

„Nun geben wir hier den Luthrischen die Wahl, ob sie sich selber wollen blutige Todtschläger heißen, darum daß sie die tödten, die ihre Gewissen, wiewohl erdichtet, Evangelium und Gottes Wort vorwenden, oder ob sie wollen bekennen, daß ihnen auch ihr falsch vorgewandt Gewissen und erlogen Evangelium nichts helfen soll. Denn wo solch vorgewandt Gewissen weder den Unsern noch den andern helfen muß, wie soll's doch ihnen helfen?"

Eine der vornehmsten Triebfedern der gewaltsamen Unterdrückung des katholischen Gottesdienstes sei der Geiz. „Ein jeder

Digitized by Google

unter ihnen fürchtet, er käme zu langsam zu den Kirchengütern. Dies kommt daher, daß unsere Fürsten zum Theil sammt etlichen des Adels ihre Füße weiter als die Decke lang strecken, zehren, prassen, verkleiden, verbauen, verschenken, verspielen, halten unnütz Gesinde, hofiren, triumphiren, bankettiren mehr, als ihre Lande vermögen und ihre Einkommen — wie herrlich und stolz die seien — ertragen können. Sie wollen den höchsten Fürsten des Reichs nicht allein alles nachthun, sondern etliche auch zuvor. Darnach folgen Schatzung, Schabung, Schindung des armen Volks mit unträglichem Aufsetzen der Zölle, Schösse und dgl. Und wenn das denn auch verzehrt, nehmen sie es, wie man sagt, unserm Herrgott von den Füßen, werden gut luthrisch und dichten sich ein Gewissen, berufen sich auf's Evangelium, allein darum, daß sie aus den Stiften, Kirchen, Klöstern und Klausen nehmen mögen, was da ist, Kelche, Monstranzen, silberne Bilder, Zinsen und Pfandgut, Aecker, Wiesen, Holzung u. s. w."

Nach diesen Ausführungen kommt der Verfasser auf die Frage zu sprechen, ob in der That der Kaiser, ohne sich um die Religionssachen zu kümmern, nur den äußern Frieden zu wahren habe. Wie zu erwarten, vertritt der Dominikaner die Ansicht, daß die weltliche Obrigkeit den wahren Glauben schützen und die Ketzer strafen solle. Allerdings will er nicht, „daß ein jeglicher Laienfürst nach seinem eigenen Gutdünken, ohne Erkenntniß und Rath der Priesterschaft, sich unterstehe, den Glauben und Gottesdienst zu ordnen". Wie die Könige Israels den Hohenpriester und Rath fragen sollten, so müssen auch die christlichen Fürsten nach dem Urtheile der unfehlbaren Kirche sich richten. Wer von dem allgemeinen Glauben der Kirche sich lostrennt und religiöse Irrlehren einzuführen sucht, der sei von der weltlichen Obrigkeit als Abtrünniger und Ketzer zu strafen. Wohl solle man die Abtrünnigen zuerst durch Güte zu gewinnen und auf den rechten Weg zurückzuführen suchen; zeigen sie sich aber verstockt, so sei Strenge anzuwenden. „Thut man die aus dem Weg, die der ganzen Gemeine zu Schaden oder Verderben leben, als Diebe, Todtschläger und dgl., warum nicht auch die, so viele Seelen in den ewigen Tod führen? Man straft, die da Münzen und Fürstenbriefe fälschen, nicht unbillig; warum nicht, die den Glauben, woran mehr als an allem zeitlichen Gut gelegen, vergiften?"

Digitized by Google

Da aber die Lutheraner als Ketzer anzusehen seien, so könne und solle der Kaiser sie nicht dulden, sondern sie nöthigen, wieder zur wahren Kirche zurückzukehren. Es sei übrigens „wohl zu verwundern, dieweil die Widersacher so heftig den freien Willen leugnen, als hätte der Mensch nicht mehr an sich als ein Thier, dennoch so gar frei sein, ihrem eigenen und freien Willen nachleben und mit keinen Gesetzen angebunden und gezwungen sein wollen". Heiden und Juden seien zwar nicht zum Glauben zu zwingen. „Der Glaube muß aus einem freien Willen herkommen." „Die aber den Glauben einmal angenommen und davon abtrünnig geworden, mögen und sollen durch die Obrigkeit gezwungen werden, denselben nicht zu verlassen; denn obwohl der Mensch frei ist, ist er doch nicht mehr frei, wo er etwas zugesagt und zu halten schuldig geworden ist." „Dieweil denn die Luthrischen ehemals der heiligen christlichen Kirche Kinder gewesen und unsern und aller Vorfahren hl. Glauben gehabt, wovon sie abgefallen, sollte sie billig die Obrigkeit dabei zu bleiben oder wieder herzutreten zwingen. Daraus weiter zu merken, dieweil wir ihren Glauben, ich sollte sagen Unglauben, nie gehabt, haben sie weder Fug noch Recht, die Unsern zu ihren verfluchten Secten zu ziehen oder zu zwingen."

Am Schlusse wendet sich der Verfasser an die katholische Geistlichkeit, um dieselbe dringend zu ermahnen, das eingetretene Strafgericht Gottes sich zu Nutzen zu machen. Vor allem sollte die neue Häresie zu einem ernsteren Studium der christlichen Wahrheit auffordern. „Es sagen jetzt etliche, Luther treibe die Gelehrten in die Schrift. Wollte Gott, es wäre wahr, daß unsere allerliebsten Herren und Mitbrüder, die Theologen, ihre Herzen ganz und gar neigten zu der hl. Schrift, und die übrigen Fragen, die zur Sache wenig oder nichts dienen, wegließen. Ihrer etliche allegiren viele leges und canones, heidnische Lehrer und Poeten, die zur Seligkeit wenig dienstlich, predigen ihre eigenen Meinungen, bewähren die, wo die Schrift und der hl. Kirche oder der alten Lehrer Zeugniß nicht will helfen, mit nicht glaubwürdigen Mirakeln, da sie sollten trachten, wie sie Gottesfurcht, Glaube, Hoffnung, Liebe, Gütigkeit, Barmherzigkeit und dgl. Stücke aus der hl. Schrift in ihre Herzen faßten, womit sie die Schäflein Christi weiden, die betrübten Gewissen trösten und die Menschen zu allen guten Werken munter und gutwillig, Verächter dieses Lebens und dieser Welt, friedsam

Digitized by Google

und gehorsam machen möchten. Wo aber Jemand bisher in dem gebrechlich gewesen, allerliebste Herren und Brüder, wir bitten durch Gott und die gemeine Seligkeit, es bessere sich ein jeder, lebe, lehre, predige als ein wahrhaftiger Gottesdiener. Alsdann verhoffen wir, Gott habe uns Luther's Ketzereien zum Besten kommen lassen, und es solle nützlich sein, daß solche Ketzerei sei aufgestanden und habe uns, wie die Leute sagen, in die Schrift getrieben."

„Ich fürchte aber, Luther habe ihrer viel nicht in die Schrift, sondern heraus gejagt; denn es ist leider am Tage, daß solch heilsam Studium der hl. Schrift fast Niemand liebt, sondern scheuet, und flieht ein jedermann davor, heißt es studium paupertatis, da jene, die sich darzu geben, nichts in dieser Welt geachtet, sondern der Leute Spott sind, können schwerlich nothdürftige Besoldung haben, geben sich lieber zu den Rechten, zu der Arznei und andern Künsten, die da in der Welt gelten, als grammatica, rhetorica, linguarum peritia, poesis und dgl., wiewohl wir diese auch nicht schelten; doch achten wir die hl. Schrift, als Gottes Wort, würdiger, nützlicher, nöthiger, die itzt Niemand lesen noch hören will, darum daß solch Studium ein wenig Mühe und Arbeit, mehr als andere Künste, und geringere Besoldung hat. Es war dies Studium vor Zeiten, nachdem, Gott erbarm's, unsere Herren die Bischöfe aus Bekümmerniß der weltlichen Sachen nachgelassen und die reichen Stifte und Klöster von wegen ihrer zeitlichen Güter, welche das gute Korn, als die Dörner, unterdrückt, davon abgestanden und nichts geachtet, bis in die Bettelordensklöster gewiesen und darin behalten. Dieweil aber etliche von Armuth wegen davon verhindert, etliche aus eigener Versäumlichkeit davon gelassen und nun zuletzt die es gehalten, aus den Klöstern durch Luther's Anhetzung verjagt und ihre Klöster zerstöret, besorgen wir nicht unbillig, Luther habe die Gelehrten zum größten Theil nicht in die Schrift, sondern mehr herausgetrieben; geben das einem jeden zu erkennen, ob es nicht überall fehle und ob nicht mit keiner Mühe und Arbeit die rechtschaffenen Prediger oder Leser der Schrift zu bekommen seien. Was will's aber später werden, dieweil Niemand die hl. Schrift studirt?"

Die Bischöfe sollten dem Clerus mit dem guten Beispiele vorangehen; leider gebe es manche Oberhirten, die ihre geistlichen Pflichten allzusehr vernachlässigen und sich nur um zeitliche Ge-

Digitized by Google

schäfte kümmern. „Hier wollet doch darauf sehen, liebe Herren, wie ihr dies haltet, die ihr alles, was Gott angehet, andern Leuten befehlet, und was die Geringsten thun sollten, thut ihr selber, vielleicht um ein wenig zeitlichen Guts willen. Und was sehr zu beklagen ist, viele schämen sich dessen, wovon sie ihre höchste Ehre haben, nämlich das Wort Gottes zu predigen, dessen sich Paulus nicht geschämt, daß wahrlich zu fürchten ist, Christus werde sich ihrer wieder schämen. Die aber meinen, ein Bischof dürfe selber nicht predigen, es sei genug, daß er's thue durch andere Leute, sollten auch fleißig darauf merken, ob es genug sei, daß ein anderer von des Bischofs wegen in den Himmel komme, da er selber, dieweil er Christi Gebot nicht gehalten, nicht darf hineinkommen."

Mensing wolle indeß „den frommen Bischöfen nicht wehren, als sollten sie das Wort Gottes nicht auch andern Leuten befehlen zu predigen". Er table nur jene verweltlichten Oberhirten, „die sich des göttlichen Worts schämen, sich dessen nimmer annehmen und, was noch kläglicher ist, die andern nicht darzu halten, als ginge es sie nichts an". „Sie predigen nicht, taufen nicht, weihen und firmen nimmer, gedenken auch etliche nicht Priester, noch Bischöfe zu werden." Solche mögen bedenken, wie schrecklich es sei, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Wollen oder können sie selber nicht predigen, so mögen sie doch wenigstens für die Heranbildung tüchtiger Priester Sorge tragen. „Wo euch mein närrischer Rath nicht mißfiele, deuchte mich, es wäre euch Noth, ihr hülfet frommer Leute Kinder in der hl. Schrift auferziehen und strecktet ihnen vor, wo sie nichts hätten, solltet ihr auch, was, wie ich hoffe, nicht Noth ist, ein Pferd weniger halten."

Es sei zu fürchten, „daß diese große des ganzen geistlichen Standes Verachtung daher komme, daß etliche Geistliche Gott verlassen haben und also wieder von Gott verlassen worden sind". Man möge sich deßhalb ernstlich bessern, um den Zorn Gottes abzuwenden. „Wo ein jeder nur einen Mann besserte und reformirte, würden wir alle wohl gebessert und reformirt werden."

In der eben besprochenen Schrift werden hauptsächlich kirchenpolitische Fragen behandelt; in zwei andern Werken, die Mensing der Apologie Melanchthon's entgegensetzte, findet man bloß dogmatische Erörterungen.

In seiner Apologie der Augsburger Confession hatte Melan-

Digitized by Google

chthon die katholiſchen Theologen mit allerlei Schmähungen überhäuft. „Loſe, leichtfertige Sophiſten," hatte er ſie geſcholten, „verzweifelte Sophiſten, die böslich das Evangelium auf ihren Traum deuten". Nach ihm hätten die Scholaſtiker „nicht ein Wort, nicht einen Titel vom Glauben geſchrieben, welches ſchrecklich iſt zu hören". „Denen folgen unſere Widerſacher und verwerfen dieſe höchſte Lehre vom Glauben und ſind ſo verſtockt und blind, daß ſie nicht ſehen, daß ſie damit das ganze Evangelium und den ganzen Chriſtum unter die Füße treten. — Unſere Widerſacher ſind gut rohe, faule, unerfahrene Theologen, wiſſen nichts vom Evangelio, ſondern ſehen allein das Geſetz an, wollen damit um eigener Heiligkeit willen einen gnädigen Gott haben, nicht aus Barmherzigkeit um Chriſti willen. Alſo ſind ſie allein Geſetzlehrer und nicht Lehrer des Evangeliums. Von dem Glauben, wodurch wir uns halten an den Mittler Chriſtum, reden ſie nichts, und was mehr iſt, von dem Glauben wollen ſie nichts hören noch ſehen, unterſtehen ſich, dieſe Lehre vom Glauben mit dem Schwert und Feuer zu tilgen [1])."

Von dieſen maßloſen Anklagen mitbetroffen, hielt ſich Menſing zur Gegenrede für berechtigt und verpflichtet. „Weil Philipp in ſeiner Apologie," ſchreibt unſer Dominikaner, „viele Lügen, wie ganze Karren voll, über die Theologen zu Haufen führet, iſt unſerm Glauben Noth, um der Laien willen, die zum Theil zu verantworten."

Eine erſte Schrift [2]) behandelt die gewichtige Lehre von der Erbſünde mit ſtändiger Beziehung auf die Augsburger Confeſſion und deren Apologie; die „Calumnien", welche Melanchthon auf die katholiſchen Theologen gehäuft, ſucht der Verfaſſer durchgehend zu widerlegen. „Gern wollte ich," erklärt er in der Vorrede, „wenn es nicht gemeiner Chriſtenheit nachtheilig, höflicher und gelinder reden. Dieweil aber die Widerſacher mit ihren Lügen faſt alle frommen Lehrer ſammt der ganzen Chriſtenheit wollen zu Pela-

1) H. Lämmer, Die vortridentiniſch-katholiſche Theologie des Reformationszeitalters. Berlin 1858. S. 53.

2) Antapologie Erſt teyl, des anderen artickels Lutheriſcher confeſſion, ſampt der krafftloſen und ungegrundten Philippi Melanchtonis Apologiae, die Erbſünde und etliche ander ſeyner falſchen lehrſtück belangend. Confutation. D. Johannes Menſing. O. O. u. J. IV und 62 Bl. 4°. Dem Kurfürſten Joachim I. gewidmet. Frankf. a. d. O. 24. Juni 1533.

Digitized by Google

glanern und also zu Ketzern machen, wie ihre Apologie ausweiset, kann ich sie nicht verschonen. Ich muß ein Ding nennen, wie es heißt, und mehr die vielen hl. Männer verschonen, als die Lutheraner, die sich keiner Lüge schämen, deren diese Apologie so voll ist, wie auch fast die Confession ohne Wahrheit zu Haufen getragen, der Hoffnung, es sollten hiemit alle ihre vorigen falschen, ärgerlichen und verdammlichen Lehrstücke, die sie durch den Druck, eines viel andern Lautes, in die Welt ausgebreitet, gar vergessen werden, und wollte Gott, sie wären wohl vergessen."

Seine gründliche Abhandlung schließt Mensing mit folgenden Worten: „Dies wollen wir Philipp zum Anbiß vorgehalten haben; zu der rechten Mahlzeit, will's Gott, wollen wir gütlicher thun, wann wir von Verdienst und Rechtfertigung wider seine Apologia schreiben."

Die angekündigte Schrift erschien erst zwei Jahre später[1]). Sie ist ziemlich umfangreich und handelt recht eingehend von der Rechtfertigung durch den Glauben und vom Verdienste der guten Werke[2]).

Gleich am Anfange weist er die gegnerische Verleumdung zurück, als würde nach katholischer Lehre der Sünder seine Recht-

---

1) Vom vordienste und rechtfertigungen des glaubens, lieben und guter werk, und vielen do zu dienstlich lehr stucken. Und auff den Drytten und Vierden artickel Lutherischer confession, Sampt Philip Melanthonis Apologia unsers gegenworths Ander teyll, auß warhafftiger schrifft gruntliche vorhandelunge, jederman in dieser tzeit gantz noth zuwissen. D. Johannes Mensing. Volendet 1535. 20. Januar. O. O. IV u. 144 Bl. 4°. Dem Cardinal Albrecht von Mainz gewidmet. Frankfurt 1535. Diese Schrift, wie alle anderen Werke Mensing's, die bereits angeführt worden, verwahrt die Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

2) Bei der Erklärung, wie der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde, ist Mensing hie und da etwas zweideutig. Beim ersten Anblicke möchte man sogar einige seiner Behauptungen als unrichtig verwerfen. Wenn man indeß, um mit der Ausdrucksweise des Verfassers besser vertraut zu werden, das Buch bis zu Ende liest und dann auf die beanstandeten Stellen zurückkommt, so klärt sich das Dunkel auf. Abgesehen von diesen zweideutigen Stellen, verdient die Schrift wegen ihrer Gründlichkeit volle Anerkennung. Schon Lämmer (S. 53) hat hervorgehoben, daß Mensing diese Frage „gründlicher und gelehrter als manche seiner Zeitgenossen" behandelt habe.

Digitized by Google

fertigung durch gute Werke verdienen müssen[1]). „Wer sagt nicht, daß wir in unserer ersten Rechtfertigung Vergebung der Sünden erlangen durch den lebendigen Glauben an Jesum Christum ohne unser Verdienst?" Haben doch „die ganze gemeine Christenheit und alle hohen Schulen das bisher gelehrt".

Ist einmal der Mensch gerechtfertigt, so kann er allerdings durch seine guten Werke vor Gott etwas verdienen, aber doch nur in Abhängigkeit von der göttlichen Gnade. „Wir verlassen uns nicht auf uns selbst, auf unsere Kraft und Werke, wie uns die Luthrischen zeihen." „Wiewohl die gerechten Werke verdienstlich sind, nicht als die aus unsern Kräften ihre Tugend des Verdiensts haben, sondern aus der Gnade, so kann sich doch Niemand darin erheben, sondern muß alle Zeit die Wurzel des Verdiensts ansehen, sich in Demuth unwürdig erkennen zur Seligkeit und Gott seine Verdienste zuschreiben, der sie gegeben hat. Und wenn ihm der Lohn gegeben, dankt er der Gnade und Gott, der seine Gaben belohnt, und erkennt, daß ihm Gott nichts schuldig ist als ihm, sondern er ist, so zu reden, sich selber schuldig, dieweil er zugesagt hat."

---

1) Eine andere, ganz entgegengesetzte Entstellung bestand darin, daß man die katholischen Theologen lehren ließ, der Sünder werde gerecht durch den bloßen Empfang der Sacramente, ohne daß irgend eine gute Regung auf Seite des Empfängers nothwendig wäre. Diese Ansicht wird auch heute noch von Steitz-Hauck (Realencyklopädie f. prot. Theologie, Art. Sacrament. Bd. XIII, 1883, S. 279) unserm Mensing zugeschrieben. Sehr mit Unrecht! Allerdings lehrt Mensing mit allen katholischen Theologen, daß die Sacramente ex opere operato die Gnade mittheilen, daß es also nicht unsere frommen Gesinnungen sind, die den Sacramenten ihre Wirksamkeit verleihen. Dies, und nur dies, will Mensing sagen, wenn er lehrt, daß die Sacramente „ohne unser Zuthun" rechtfertigen. Er erklärt ausdrücklich, auch in der von Steitz-Hauck angeführten Stelle, daß der Sünder durch die Sacramente gerechtfertigt werde, „wo er nur nicht widersätzig durch Falschheit seines Herzens und heimlichen Unglauben sich der Gnade unwürdig macht". Durch die Sacramente gebe uns Christus seine Gnade, „wo er unser Herz nicht widersätzig oder falsch im Grunde findet, im Unglauben oder im bösen Willen, Sünde nicht zu lassen". Wie kann aber der Unglaube und die Anhänglichkeit an die Sünde anders aus dem Herzen entfernt werden, als durch fromme Gesinnungen, durch Acte des Glaubens, der Reue, der Hoffnung und der Liebe?

Digitized by Google

Wiederholt beklagt der Verfasser die verderblichen Folgen der neuen Lehre vom alleinseligmachenden Glauben. „O wie viele wüste Gesellen haben sich durch dies Glauben predigen ohne Furcht frech und frei hineingelassen in alle Sünden und Laster! Die Früchte des luthrischen Evangeliums sind vor Augen: Aufruhr, Frevel, Ungehorsam, Hoffart, Vorwitz, Fresserei, Völlerei, Unzucht und Unbußfertigkeit, da alle guten Werke nieder liegen, alle Schande aufsteht, Niemand betet, fastet noch feiert, Niemand achtet der Kirche noch der Sacramente."

Melanchthon behaupte zwar, bei seiner Partei würden die guten Werke nicht geringgeschätzt; sollen doch die Werke dem Glauben folgen. Damit sei jedoch „nichts gesagt", erwidert Mensing; „denn wir fragen, wozu sie folgen sollen, so wir ohne sie gerecht, heilig und selig sind, und der Glaube allein alles ausrichtet. Ja, spricht Philipp, man soll gute Werke darum thun, weil es Gottes Wille ist. Wohl gesagt! Aber ich frage weiter: Warum soll ich Gottes Willen thun, so ich durch den Glauben allein fromm, gerecht und ohne Sünde bin, und kann selig werden, wenn ich gleich Gottes Willen nimmer thue? Die Gerechten gehen in's ewige Leben; ich bin gewiß gerecht, wenn ich glaube, also gehe ich durch den Glauben allein in's ewige Leben. So will ich nun Gott nicht lieben, noch ihm gehorsam sein, noch seinen Willen thun, keine Sünde lassen, nichts Gutes thun dem Nächsten; ich will allein glauben. Nun frage ich: Werde ich hiermit selig? Werde ich hiermit gerecht und fromm? Sprichst du: ja, ist's offenbar, daß uns Gottes Gebote zu halten nichts nutz ist, und du bist ein Feind des Gesetzes Gottes, der mit des Glaubens Predigt verwirft Gottes Gesetz. Sprichst du: Ich werde nicht selig ohne Gehorsam und ich thue denn Gottes Willen, so habe ich Recht, sprechend: der Glaube allein ohne Gehorsam, gute Werke und Liebe rechtfertiget nicht. Darum sind es eitel Schwänke, wenn Philipp und sein Haufen sagen: Man soll gute Werke thun, dieweil es Gott haben will, und die Liebe soll folgen."

Luther und seine Anhänger haben übrigens oft genug wiederholt, daß auch die guten Werke Sünden seien. Daraus sei gekommen, „daß die Einfältigen gemeint haben, zu sündigen, wo sie gute Werke thäten".

Die zwei Schriften gegen die Apologie übersetzte Mensing auch in's Lateinische. Die lateinische Handschrift nahm er mit sich nach

Digitized by Google

Italien, als er um 1538 eine Romreise antrat. In einer Unterredung, die er zu Vicenza mit dem Cardinal Hieronymus Aleander hatte, klagte er letzterem, wie schwierig es für ihn sei, weitere Schriften drucken zu lassen, da ihm die nöthigen Druckkosten abgingen. Aleander erbot sich sofort, dafür zu sorgen, daß das lateinische Werk zu Venedig gedruckt werde. Leider mußte später der Verfasser von einem Freunde aus Italien erfahren, daß man in Venedig von seiner Schrift nicht das Geringste wisse. Er wandte sich deßhalb im Sommer 1539, da er gehört, Aleander sei in Wien angekommen, an Nausea mit der Bitte, der Wiener Freund möge beim Cardinal anfragen, was aus der Schrift geworden. Im Falle, daß man sie nicht drucken lassen wolle, möge man sie ihm doch wieder zurückschicken, da er keine Abschrift zurückbehalten[1]). Wahrscheinlich konnte das Manuscript nicht mehr aufgefunden werden; sicher ist wenigstens, daß die lateinische Uebersetzung der Antapologie nie gedruckt worden ist.

In dem erwähnten, aus Mainz datirten Briefe an Nausea nennt sich Mensing „Provinzial von Sachsen". Zu dieser Würde war er schon 1534 erhoben worden nach dem Tode des langjährigen Provinzials Hermann Rab[2]).

Beim ausgehenden Mittelalter zählte die sächsische Dominikanerprovinz 46 Conventе[3]). In Folge der lutherischen Revolution waren jedoch die meisten dieser Klöster gewaltsam unterdrückt worden. Wir dürfen uns denn auch nicht wundern, daß Mensing neben seinen Verpflichtungen als Provinzial auch noch das Amt eines Weihbischofes übernehmen konnte. „Johann Mensing," so

---

1) Epistolarum miscellanearum ad Nauseam libri X. Basileae 1550. p. 250 sq.

2) Hermann Rab von Leipzig, 1511 in Osnabrück zum Provinzial gewählt (Mencken, Script. rer. germ. II, 1482), wäre schon am 5. Januar 1532 gestorben, laut der Grabinschrift, abgedruckt bei S. Stepner, Inscriptiones Lipsenses. Lipsiae 1675. p. 82. Stepner muß jedoch die Inschrift nicht recht abgeschrieben haben, denn am 21. März 1532 unterzeichnete noch Rab eine Abschrift des oben erwähnten kaiserlichen Schutzbriefes. Vgl. Literarisches Museum 1778. S. 343. Er starb anfangs 1534, wie Petrus Sylvius bezeugt. Vgl. Die letzten zwey büchlein M. Petri Sylvii. Leipzig 1534. K4b. Demnach ist meine Notiz über Rab im Katholik 1892. I, 557 zu berichtigen.

3) Dreyhaupt, Beschreibung des Saal-Kreises I, 782.

Digitized by Google

erzählt ein alter Ordensſchriftſteller[1]), „ein geborener Deutſcher und glorreicher Doctor der hl. Schrift, hat zur Zeit der ketzeriſchen Troublen in dem Stift Halberſtadt und den angrenzenden Orten mit Lehren und Predigen viele Seelen bei der alleinſeligmachenden katholiſchen Kirche erhalten. Durch deſſen Tugendſchall wurde Ihro Eminenz der Cardinal-Erzbiſchof zu Mainz und Biſchof zu Halberſtadt, Albertus von Brandenburg, bewegt, ihn zum Weihbiſchof zu begehren, deſſen gute Meinung Paulus III., römiſcher Papſt, befördert und Johann zum Acconenſiſchen Titularbiſchof und Weihbiſchof zu Halberſtadt gemacht, allwo er den Gläubigen zu Troſt, auch mit Leibs- und Lebensgefahr, gepredigt, Prieſter geweihet, gefirmet und andere gewöhnliche biſchöfliche Aemter treuherzig und eifrig verrichtet hat. Iſt zum Biſchof creirt worden im Jahre 1539, den 27. October (Ex Act. Consistor.)."

Letztere Jahresangabe iſt indeß unrichtig; denn ſchon in einem Schriftſtücke vom 3. Dezember 1538 wird Menſing von ſeinem früheren Gönner Georg von Anhalt als Weihbiſchof von Halberſtadt bezeichnet[2]). Als ſolcher erſcheint er uns auch in dem Verzeichniſſe der katholiſchen Theologen, die 1540 am Wormſer Religionsgeſpräch theilnahmen[3]). Mit Eck und Pelargus ſtand hier Menſing in der erſten Reihe der katholiſchen Wortführer[4]).

---

1) Fr. Steill, Ephemerides Dominicano-Sacrae, d. i. Heiligkeit und Tugendvoller Geruch der aus allen Enden der Welt zuſammengetragenen Ehren-Blumen des Himmliſch-fruchtbaren Luſtgarten Predigerordens. Dillingen 1691. II, 125. Steill nennt unſern Dominikaner irrig P. Joannes de Monsirgis.

2) Georgs Schriften 324a.

3) De Colloquio Wormatiensi Breve Apostolicum .... Catalogus Oratorum et Theologorum qui ad colloquium missi fuerunt. Moguntiae 1541. Ad divum Victorem excudebat Franciscus Behem.

4) Melanchthon an Luther, 17. Dez. 1540. Corp. Ref. III, 1227. In einem andern Briefe an Camerarius, 2. Dez. 1540, nennt Melanchthon die katholiſchen Theologen Menſing, Eck, Cochläus, Nauſea: sycophantae omnium impudentissimi. Ibid. 1126. Cruciger ſeinerſeits, an die Wittenberger Freunde, 4. Nov. 1540, nennt die Mainzer Theologen, zu denen Menſing gehörte: impudentissima et impurissima monstra hominum. Ibid. 1132. Calvin zufolge wäre Menſing non homo, sed furia importunissima geweſen. Calvin an Farel, Straßburg, 31. Januar 1541. Opera Calvini XI, 145.

Digitized by Google

Als im Frühjahr 1541 ein neues Religionsgespräch in Regensburg veranstaltet wurde, begab sich Mensing auch in letztere Stadt. Hier wurde er, während die Verhandlungen in die Länge sich hinzogen[1]), von einem heftigen Schlaganfall betroffen. Zwar schien er sich wieder langsam zu erholen[2]), doch wird er wohl bald nachher gestorben sein, da von nun an alle Nachrichten über ihn verstummen[3]).

X.

Thomas von Aquin und Immanuel Kant.

(Von Dr. Constantin Gutberlet.)

(Schluß.)

V.

Aus dem bisher Gesagten wird man gewiß die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die Erkenntnißtheorie Kant's durch und durch subjectivistisch, keine objective Erkenntniß der Welt begründen kann, daß dagegen der hl. Thomas die subjective Seite der menschlichen Erkenntniß nicht vernachlässigt, im Gegentheil auf einer soliden kritischen Grundlage den Weg zur objectiven Welt- und Gotterkenntniß eröffnet, den sich die Kantianer verlegen und nur durch Inconsequenz wieder betreten können.

Ein katholischer anonymer „Poet" widmete dagegen unserm Mensing folgendes Distichon:

Longius effluerat, nec posset carmine juncto
Complecti laudes nostra Camoena tuas.

Catalogus Doctorum tam catholicorum quam protestantium Vormatiae praesentium. 1541. s. l. p. 6a.

1) Daß auch Mensing an den Verhandlungen sich betheiligte und mit dem Regensburger Interim höchst unzufrieden war, bezeugt Eck. Vgl. Th. Wiedemann, Dr. Johann Eck. Regensburg 1865. S. 320.

2) Cochläus an Nausea. Regensburg, 10. Juni 1541. Mensingus vix tandem jam ab apoplexiae malo resurrexit. Epp. ad Nauseam 311.

3) Eisengrein (Catalogus testium veritatis. Dilingae 1565. p. 199b) nennt ihn zwar noch unter'm Jahre 1547; allein die chronologischen Angaben dieses Schriftstellers sind höchst unzuverlässig.

Digitized by Google

Sehen wir nun noch zu, wie sich von diesen entgegengesetzten Grundlagen aus die gesammte Weltanschauung ganz entgegengesetzt gestalten muß. Wir brauchen aber nicht, um diesen Gegensatz in's rechte Licht zu setzen, die ganze Weltauffassung beider Philosophen in allen einzelnen Punkten einander gegenüber zu stellen, sondern es reicht hin, die Ziel- und Gipfelpunkte aller Philosophie, die praktische Seite derselben: Religion und Sittlichkeit, etwas näher in's Auge zu fassen, um auch hier den Subjectivismus Kant's gegenüber der Objectivität des hl. Thomas sofort hervortreten zu sehen.

Woher rührt die in unserer Zeit so stark verbreitete Ansicht von der reinen Subjectivität der Religion? In weiten Kreisen wird der Religion nur noch ein verborgenes Plätzchen im Gefühle zugestanden: das Gefühl, der Druck des Unendlichen, gewisse geheimnißvolle Stimmungen der Ahnung und Sehnsucht nach einem unsagbaren, unerklärlichen Etwas — das ist nach vielen das einzig Wahre an der Religion.

Wie kam man aber zu einer so verschwommenen Gefühlsreligion? Weil insbesondere nach den klaren Ergebnissen der vergleichenden Religionswissenschaft die Realität der religiösen Anlage des Menschen nicht weggeleugnet werden kann, ein Object für diese Anlage aber für unerkennbar gehalten wird, so muß die Religion zu einem Product subjectiver Stimmungen herabgesetzt werden. Und gerade für die Unerkennbarkeit eines persönlichen Gottes als des wahren Gegenstandes der unausrottbaren religiösen Anlage des Menschen beruft sich der Agnosticismus auf die Kant'sche Bemängelung der Beweise für das Dasein Gottes. Wenn nun Kant einen ethischen Beweis für Gottes Dasein an Stelle des theoretischen setzen wollte, so folgen ihm die Atheisten in dieser Inconsequenz nicht nach. Kant ist durchaus nicht so irreligiös, wie die modernen Atheisten, die auf ihn sich berufen: er nimmt die drei religiösen Ideen, Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, freilich nur als Postulate der praktischen Vernunft an. Diese Postulate der praktischen Vernunft bezeichnen so recht den Subjectivismus Kant's einerseits, wie sie andererseits ganz und gar im Sinne des protestantischen Individualismus gedacht sind. Ein consequenter Kantianer und infolge dessen ein consequenter Protestant, der aber gerade darum von seiner weniger consequent protestantischen kirchlichen Behörde

Digitized by Google

seines Amtes wegen Verwerfung des apostolischen Glaubensbekenntnisses entsetzt wurde, der württembergische Pfarrer Chr. Schrempf, gibt diesen praktischen Postulaten und damit der gesammten Religion folgende Fassung: Diese drei Ideen sind nicht theoretisch erkennbar und beweisbar, sondern es sind lediglich Gedanken, die nothwendig sind, um der Wirklichkeit einen sittlichen Sinn und eine sittliche Deutung zu geben. Und zwar übernimmt das sittliche Pathos des Menschen diese Deutung und Ergänzung des Erfaßbaren; wer zu diesem Behufe Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit postulirt, der weiß, daß er damit durchaus nur in subjectivem Pathos „Aussagen wagt, die weder durch einen Beweis, noch durch eine Erfahrung zu erhärten sind". „Behaupten kann und wird er diese Sätze; ehrlicher Weise muß er aber stets beifügen, daß er objectiv Ungewisses im subjectiven Pathos zu behaupten wagt; dem Zweifel an der objectiven Gewißheit seiner Behauptungen muß er Recht geben oder gar nachhelfen[1])."

Auch ist für Kant der so postulirte Gott keine objective Realität, mit welchem der Mensch einen geistigen Verkehr unterhalten könnte, sondern nur ein verstandesmäßiger Vermittler zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. „Das Gebet," sagt er, „als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen)." Er hält das Gebet für etwas Lächerliches, an dessen Object der Betende selbst nicht glaube, da er sich vor anderen zu beten schäme. Sittlichkeit ist ihm die einzige wahre Religion, und was daneben für solche ausgegeben werde, sei „statutarischer Afterdienst".

Worin besteht nun aber der Werth der Sittlichkeit? In der Autonomie. Nicht einem fremden Willen darf sich die Vernunft unterwerfen, sondern ihren eigenen Befehlen muß sie gehorchen, ihre eigene Würde sich vorhalten, um den Versuchungen zur Unsittlichkeit zu widerstehen: unsittlich handeln wäre eine Erniedrigung der Hoheit der Vernunft.

Von den Lobrednern Kant's wird ihm als besonderes Verdienst angerechnet, daß er mit dem klassischen Alterthum und mit der modernen Welt die Vollendung der menschlichen Natur von deren

1) Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube. 1891. Vgl. Philos. Monatshefte 1892. S. 604.

Digitized by Google

innerer eigenen Ausbildung abhängig macht, während Thomas durch äußere Einwirkung, durch übernatürliche Gnade und Wahrheit Heil und Glückseligkeit des Menschen bedingt sein läßt. Und gewiß hierin erweist sich Kant als ein Hauptvertreter, ja als der Chorführer der Humanitätsmoral und Humanitätsreligion, während Thomas der Philosoph des Christenthums, der objectiven Heilsanstalt genannt werden muß. Noch genauer gesprochen ist Thomas der katholische Philosoph, während Kant den Subjectivismus des Protestantismus philosophisch begründet hat und der Philosoph des Protestantismus genannt werden kann.

Der Protestantismus ist ja in seinem ganzen Wesen, in seinem Formal-, wie Materialprincip auf subjectivistischen Individualismus gegründet: der Einzelne, das Subject, construirt sich seine Religion unabhängig von aller Autorität, unabhängig von dem objectiv Ueberlieferten; der Einzelne, das wird ja als ein Hauptvorzug des Protestantismus immer wiederholt, steht hier in unmittelbarem freiem Verkehr mit seinem Gotte; im Katholicismus stellt sich die Kirche, die Hierarchie, ein starres Dogmensystem, die Sacramente, die Heiligen zwischen Gott und den Menschen, und gerade Thomas von Aquin hat diesen äußeren Organismus, dieses System von Dogmen zu gliedern und bis in seine äußersten Consequenzen zu befestigen, verfolgen und wissenschaftlich zu begründen unternommen.

Bei dieser Gegenüberstellung tritt die Subjectivität des protestantischen Kant gegenüber der Objectivität des katholischen Thomas in aller Schärfe hervor. Dabei muß aber wieder betont werden, daß die Objectivität des hl. Thomas auf sittlich-religiösem Gebiete nicht eine ausschließliche ist, wie die Subjectivität Kant's. Gerade auf diesem Gebiete zeigen sich aber die fürchterlichen Consequenzen eines solchen Subjectivismus in ihrem grellsten Lichte.

Ed. v. Hartmann hat geglaubt, die heteronome Sittlichkeit des Christenthums, welche in Gott, dem unendlichen Gute, die höchste Norm alles sittlichen Werthes findet, recht lächerlich machen zu können, indem er das triviale Sprichwort auf sie anwendet: ‚Selbstessen macht fett.' Als wenn irgend ein christlicher Philosoph je gelehrt hätte, durch fremdes Thun könnte Jemand sittlich werden. Soll aber der Mensch sein Ich statt des unendlichen Gutes zum Endziel seines Strebens machen, wie es die autonome Moral

Digitized by Google

Kant's verlangt, dann soll er fett werden dadurch, daß er sich selbst aufzehrt. Ein hungriges, mageres, elendes Wesen soll keine gesunde Nahrung von außen bekommen, um seiner Abzehrung abzuhelfen, sondern soll von sich selbst zehren. Die Vernunft, die Würde der menschlichen Natur soll dem sittlichen Streben Werth und absolute Bedeutung geben, und zwar eine Vernunft, welche Kant erst so schmählich herabgewürdigt, der er alle höhere Erkenntniß abgesprochen hat.

Wie kann eine solche schwache, fehlbare Natur einen absoluten Befehl erlassen, wie er in der sittlichen Verpflichtung an uns ergeht? Kann eine Handlung dadurch einen unendlich erhabenen Werth bekommen, daß ich in ihr meiner Vernunft Achtung zolle? Die Vernunft kann jedenfalls nur einen sehr endlichen Werth in die Wagschaale werfen; dagegen muß ich der Sittlichkeit alle endlichen Güter opfern, für sie alle Uebel erdulden: sie besitzt also einen unendlichen, absoluten Werth. Diesen erhält sie nur dadurch, daß man mit dem hl. Thomas das natürliche Sittengesetz als Ausfluß oder als Bestandtheil des ewigen göttlichen Gesetzes betrachtet, daß man mit ihm die sittliche Ordnung im göttlichen Wesen selbst begründet sein läßt, daß man das unendliche Gut als Gegenstand und Endziel aller menschlichen Bestrebungen hinstellt.

Dabei vernachlässigt Thomas das innere subjective Moment der Sittlichkeit in keiner Weise, im Gegentheil, die innere Gesinnung, die freie Willensrichtung ist ihm so sehr maßgebend für das sittliche Verdienst, daß er im Vergleich zu ihr der äußeren Handlung nur eine untergeordnete Bedeutung zuschreibt. In der Streitfrage, ob das äußere Werk die sittliche Güte oder Schlechtigkeit der inneren Willenshandlung vermehre, spricht er dem ersteren zwar nicht allen Werth ab, derselbe gründet aber schließlich doch in der Beziehung zur inneren Willensthätigkeit: die äußere Ausführung beeinflußt die Sittlichkeit, indem sie die Dauer und Festigkeit des Willensentschlusses bekundet oder auch bewirkt. Gewiß, die Protestanten müssen gar keine Ahnung von dieser Betonung der Innerlichkeit haben, wenn sie uns äußere Werkheiligkeit vorwerfen und ihr gegenüber die protestantische Innerlichkeit hervorheben.

Wie organisch übrigens Thomas das subjective Moment mit

Digitized by Google

dem objectiven in der Sittlichkeit verbindet, Kant dagegen das objective dem subjectiven zum Opfer bringt, zeigt sich recht eclatant in einer andern Controverse, in der Kant bekanntlich von den Neueren im Stich gelassen wird. Der Philosoph der autonomen Moral verlangt, daß die sittliche That ohne alle Neigung geübt werde, wofür er in dem bekannten Distichon von Schiller persiflirt wird. Dagegen ist dem hl. Thomas umgekehrt die Liebe Gottes Werthmesser der Sittlichkeit. Nicht desjenigen That hat den höchsten sittlichen Werth, welcher mit der größten Schwierigkeit zu kämpfen hat, sondern diejenige Gesinnung, welche mit der größten Bereitwilligkeit sich auf das unendliche Gut richtet. Ganz natürlich: wenn der Mensch selbst die letzte Norm der Sittlichkeit ist, dann wird die Sittlichkeit lediglich durch seine Willensenergie bestimmt, die allerdings in der Selbstverleugnung, in der Ueberwindung der Neigung am stärksten hervortritt; wenn dagegen der unendliche absolute Werth der Sittlichkeit nur von einem unendlich erhabenen Ziele herrühren kann, dann ist in erster Linie bei Beurtheilung der Sittlichkeit darauf zu sehen, mit welcher Bereitwilligkeit und Festigkeit der Wille auf Gott sich hinrichtet. Offenbar kann aber ein liebendes Herz mit derselben oder größerer Festigkeit das unendliche Gut umfassen, als ein Wille, der die heftigsten Neigungen unterdrückt. Wie wenig diese Willensenergie, subjectiv betrachtet, wahren sittlichen Werth beanspruchen kann, ergibt sich schon daraus, daß unsittliche Thaten oft mit größerer Willensanstrengung, mit stärkerer Selbstüberwindung ausgeführt werden, als sittlich gute; ja man kann überhaupt fragen, ob mehr Opfer für die Tugend oder für die Lust, die Ehre und den Gewinn von den Menschen gebracht werden. In der modernen Aesthetik freilich wird jenen festen Charakteren, auch wenn sie verwerflichen Zielen gegenüber ihren Heroismus bewähren, ein hoher menschlicher Werth beigelegt; aber indem der Dramatiker sie durch ihre Verkehrtheiten zu Grunde gehen läßt, legt auch er für das Walten einer höheren sittlichen Weltordnung, für die Unterordnung alles sittlichen Strebens unter die ewigen göttlichen Normen Zeugniß ab: die auf die Spitze getriebene Autonomie findet nur in der Heteronomie einen befriedigenden Abschluß.

Es braucht der Mensch aber auch nur einen Blick in sein Inneres zu werfen, um sich zu überzeugen, wie arm und dürftig,

Digitized by Google

wie ohnmächtig, hinfällig und jämmerlich er, subjectiv betrachtet, abgelöst von einer höheren objectiven Welt, sich darstellt. Ich für meinen Theil kann diesen Jammer des Menschen mehr fühlen als beweisen oder überhaupt in logische Formen fassen. Dieses Gefühl ist für mich ein ganz überwältigendes, mag ich nun meine intellectuelle oder moralische oder physische Hilflosigkeit in's Auge fassen. Bedenken denn diejenigen, welche mit Kant die Achtung vor der Vernunft und der Menschenwürde als höchstes maßgebendes Ziel aufstellen, niemals, woher dieses arme Wesen kommt, das man Mensch nennt? Was für erbärmliche Zustände es durchgemacht, welche Zustände seiner am Ende harren, welchen Zuständen in jedem Augenblicke es in Bezug auf Geist und Körper verfallen kann, welch' niedrige Verrichtungen sein Leben setzten, begleiten und erhalten? Doch wer die Niedrigkeit des Menschen nicht thatsächlich empfindet oder trotz der unvermeidlichen Zudringlichkeit des Gefühles sich doch so vergessen und aufblähen kann, daß er den Menschen auf sich selbst stellen, auf sich selbst als letztes Ziel hinrichten will, dem werden auch alle derartigen Vorstellungen und Erwägungen nichts fruchten.

Ich kann mir die Sache nur so erklären. In der Vollkraft der Jahre, im Vollbesitze aller geistigen und körperlichen Kräfte läßt man sich zur Anschauung verleiten, das müsse so sein, das mache sich und halte sich von selbst und gehöre zum Wesen des Menschen. Ich möchte gerne wissen, ob im Angesichte der Schrecken des Todes, unter den Leiden und Schwächen des Alters diese stolzen Philosophen noch so übermüthig bleiben? Von mehreren, selbst von dem hartnäckig verbissenen Schopenhauer wird das Gegentheil berichtet. Sollte wohl Kant, nachdem er in seinem Alter kindisch geworden war, in lichten Augenblicken noch die Achtung vor der Vernunft zum Zielpunkte des menschlichen Strebens gemacht haben? (Vgl. auch E. Bougaud, Religion und Irreligion S. 96 ff.)

Ein so geringes, erbärmliches Wesen zum Zielpunkte und Mittel des sittlichen Handelns gemacht, ist also das große Verdienst Kant's! Dagegen hat Thomas von Aquin das religiös-sittliche Streben veräußerlicht, wenn er nicht durch subjective Entwickelung, sondern durch Einwirkung des Göttlichen die Vollendung des Menschen sich bewerkstelligen läßt.

Digitized by Google

Aber kann denn das Auge anders sich bethätigen und vervollkommnen, als unter Einfluß des Lichtes, das Ohr anders als von den Tönen angeregt? Kann die Intelligenz zum Wissen, zur Wissenschaft und zur Weisheit gelangen ohne die Aneignung der objectiven Wahrheit? Nach dem Subjectivismus wäre das Auge das beste, das nur in subjectiven Visionen, das Ohr, welches in Hallucinationen aufgeht, derjenige Verstand der vollendetste, der den ganzen Schatz des Wissens aus sich herausspinnt. Es gibt allerdings eine Intelligenz, welche lediglich durch immanente Entwickelung, wenn ich so reden darf, ohne Einfluß von außen das ganze Reich des Wahren erfaßt; aber das ist eine unendliche Intelligenz, welche in sich, dem Unendlichen, als ihrem adäquaten Objecte alles erkennt, was erkennbar ist. Will man unserer schwachen, an die Sinne und damit an die Einwirkung äußerer Objecte gebundenen Vernunft eine solche immanente Entwickelung zu vollendetster Weisheit beilegen? Der Idealismus freilich, der den Kant'schen Kriticismus consequent weiter gebildet hat, schreckt auch vor dieser Consequenz nicht zurück: das Ich erzeugt durch seine immanente Thätigkeit die ganze Welt. Aber man braucht diesen pantheistisch-idealistischen Satz nur auszusprechen, um ihn als absurd und den klarsten Thatsachen widersprechend zu erkennen.

Dagegen haben wir beim hl. Thomas die schönste Harmonie zwischen subjectiver Anlage und Fähigkeit einerseits und objectiver Einwirkung andererseits. Das Objective, das Göttliche, die Wahrheit und Gnade bleibt dem Menschen nicht äußerlich, sondern wird in geheimnißvoller innerlichster Weise vom Menschen aufgenommen, und durch die ideale Vermählung beider Momente wird die Vervollkommnung und Vollendung der aus sich potenziellen Fähigkeiten erzeugt. Gerade die Aufnahme der Wahrheit und Gnade in den Verstand und Willen des Menschen bedingt die innere immanente Entwickelung des Geistes; hier in diesem Leben ist diese Einwirkung einer transcendenten Welt auf den Menschen eine unvollkommene, daher auch die Vollendung keine abgeschlossene: die innigste Einigung des Menschengeistes mit der unendlichen Wahrheit im Jenseits, welche nach dem hl. Thomas natürliches Bedürfniß eines jeden Geistes ist, stellt zugleich die vollendetste Entwickelung des Menschen dar.

Digitized by Google

Man findet die selbstständig immanente Entwickelung des Menschen durch göttliche Einflüsse gefährdet; aber entwickelt sich denn die Pflanze weniger innerlich kraft immanenter Triebkraft, wenn sie des Lichtes, der Wärme, der Luft zu ihrem Wachsthume bedarf? Man streitet soviel auch unter den Theologen über die Vereinbarkeit wahrer geschöpflicher Thätigkeit und Freiheit mit göttlicher Mit- und Einwirkung: so sehe man doch nur die Pflanze an: ihr üppiges Wachsthum löst das große Räthsel so anschaulich, so handgreiflich; der von oben kommende Regen und Sonnenschein hemmt nicht die innere Triebkraft, läßt sie nicht verkümmern, sondern diese himmlischen Einflüsse ermöglichen erst die Entfaltung des Keimes, sie fördern die Energie der inneren Lebenskraft. Weit mehr, als die Pflanze auf Licht, Wärme und Luft angewiesen ist, geht die ganze Tendenz des Menschen auf objective Einflüsse, sein Auge wendet sich dem Lichte stärker zu, sein Geist ist auf die Wahrheit sehnsüchtiger gerichtet, als das Heliotrop, welches seine Blätter nach der Sonne richtet. Der hl. Thomas weist so schön nach, daß alle Wesen, selbst die leblosen, durch den sog. appetitus naturalis Gott, das Gut aller Güter, erstreben, daß insbesondere der vernünftige Geist ein natürliches Verlangen besitzt, Gott, die letzte aller von ihm erkannten Ursachen, zu schauen, und gab damit einem Gedanken Ausdruck, der nicht nur eine Grundidee der christlichen Offenbarung bildet, sondern von jedem Menschen mehr oder weniger geahnt oder gefühlt wird. Der alte Homer that den denkwürdigen Ausspruch, der das Gefühl der alten Welt zum Ausdruck bringt, daß die Menschen χατέουσι θεῶν. Der Ausdruck ist so emphatisch, daß wir ihn im Deutschen durch ein Wort nicht wiedergeben können. Wie hungrige, nackte, hilflose Jungen im Neste ihre Schnäbelchen aufsperren (χατέουσι), um von den Eltern ihre Nahrung zu empfangen, so sieht der Mensch wie mit offenem Munde der göttlichen Hilfe, Gnade und Wahrheit entgegen. Hilfloser, als die jungen Vögel im Neste, ist ganz gewiß der Mensch, der, von Gott losgelöst, auf sich selbst gestellt werden soll.

Allerdings beschränkte sich die Offenbarung nicht auf diejenigen göttlichen Einflüsse, welche den Menschen innerhalb seiner Natur vervollkommnen, nach welchen er ein natürliches Verlangen hat: Gott hat uns weit über unsere Natur erhoben, in einen

Digitized by Google

Gnadenstand versetzt, der über alle creatürlichen Ansprüche und Bedürfnisse hinausliegt; er hat unserer wilden Natur ein Edelreis eingepflanzt, welches nicht mehr hartes, ungenießbares Obst, sondern die edelsten Früchte für das übernatürliche Leben trägt. Wer hält nun die menschliche Natur höher? Derjenige, welcher sie mit Kant als Wildling üppig in's Kraut schießen läßt, oder der hl. Thomas, der sie unter dem Einflusse der göttlichen Gnade zu übernatürlicher, hochedler, göttlicher Thätigkeit befähigt sein läßt?

Aber, so wendet man nun von Seite der gläubigen Protestanten ein, den göttlichen Einfluß wollen wir nicht ausgeschlossen haben, im Gegentheil; der katholische Thomas hat zwischen das Individuum und Gott eine objective Maschinerie von Sacramenten, Hierarchie und andere Vermitteler eingeschoben. Während so die protestantische Auffassung dem deutschen Geiste und seiner Innerlichkeit gerecht wird, hat Thomas dem romanischen Geiste entsprechend die Veräußerlichung in der Kirche systematisch durchgeführt. So ist Kant der wissenschaftliche Repräsentant jener deutschen Innerlichkeit, der deutsche Philosoph κατ' ἐξοχήν, Thomas hat für das deutsche Wesen kein Verständniß, er ist der Philosoph für Wälsche.

Wie gläubige Christen eine solche Sprache führen mögen, ist schwer zu begreifen. Der Christ hat nicht aus sich die Art und Weise zu bestimmen, wie er mit Gott in Verkehr treten will, sondern hat sich an die Einrichtungen zu halten, die Gott zur Regelung dieses Verkehres getroffen hat. Nicht bloß dem deutschen Geiste, sondern jedem fleischlich gesinnten Menschen mag es bequemer erscheinen, seine Sündenvergebung unmittelbar bei Gott nachzusuchen; aber es kann doch nicht dem Delinquenten das Recht zuerkannt werden, die vom Fürsten eingesetzten Gerichtshöfe umgehen zu wollen und unmittelbar an den König sich zu wenden.

Es kann aber auch nichts verkehrter sein, als jene objectiven Einrichtungen als Scheidewand zwischen Gott und den Menschen hinzustellen: Sacramente, Kirche, Heilige, sie sollen uns sicherer, augenfälliger, vollkommener mit Gott verbinden. Oder ist die hl. Schrift, die die Protestanten doch auch als objective Einrichtung gelten lassen, oder ist ihre Predigt ein Hinderniß für den unmittelbaren Verkehr der Seelen mit Gott? Nach dieser subjectivistisch-individualistischen Auffassung müßte selbst die allerheiligste Mensch-

Digitized by Google

heit Jesu Christi aus dem Verkehre der Seele mit Gott ausgeschaltet werden: nicht an den Mittler Jesus Christus, sondern unmittelbar an Gott müssen wir uns wenden. Wie aber ganz gewiß der Gottmensch auf das innigste die Menschen mit Gott vereinigt, so hat die Kirche, haben die Sacramente keinen andern Zweck, als diese Einigung dauernd zu befestigen. Durch die Kirche und das Sacrament setzt Jesus Christus seine, die Menschen mit Gott verbindende Thätigkeit durch alle Zeiten fort; in ihnen lebt sein Priesterthum, seine prophetische und königliche Würde fort.

Man kann aber auch billig fragen, in welcher Kirche und bei welchen Nationen mehr innerlicher Verkehr der Seelen mit Gott sich findet, ob bei den katholischen Romanen oder den protestantischen Germanen? Ein englischer Convertit, der früher dem Quäkerthum angehörte, macht auf die Uebereinstimmung zwischen der Innerlichkeit jener Secte und der der Katholiken aufmerksam. Weil die Stifter jener Secte bei den Protestanten so wenige Tiefe des religiösen Lebens fanden, suchten sie durch die bekannten Geisteserneuerungen der Oede der herrschenden Religion abzuhelfen. Da sie aber dabei der objectiven Einrichtungen entbehrten, konnte ihre Innerlichkeit nicht zu der ächten katholischen, sondern nur zu einem krankhaften Subjectivismus führen, der als letzte abschreckende Consequenz des Kant-Luther'schen Subjectivismus betrachtet werden muß. Der ganze Gottesdienst muß im Protestantismus auf die Predigt einschrumpfen. Dazu bemerkt der genannte Convertit sehr treffend: ich will doch lieber eine halbe Stunde mich mit meinem Freunde selbst unterhalten, wie dies der Katholik in der hl. Messe mit seinem Gotte thut, als zwei Stunden lang in einer Predigt über denselben sprechen hören.

Verkehrt also der Katholik weniger unmittelbar mit seinem Gotte, als der Protestant? Aber außer dem äußeren Gottesdienste kann und soll er jeden Augenblick in allen seinen Beschäftigungen fort und fort unmittelbar mit seinem Herrn verkehren, wie auch die göttliche Gnade außerhalb der Sacramente und des hl. Opfers jeden Augenblick die Seele des frommen Christen berührt.

Ueber das Verhältniß der „Innerlichkeit" in der katholischen und protestantischen Kirche kann ein anderer Convertit, der das religiöse Leben beider Kirchen genau kennen gelernt und praktisch

Digitized by Google

durchgemacht hat, ein competentes Zeugniß ablegen. „Wie groß war mein Erstaunen," sagt Bickell in seinem Conversionsbericht, „als ich in den katholischen Erbauungsbüchern (und selbst in den von Jesuiten verfaßten, die doch als die ärgsten ‚Materialisirer, Atomisirer und Formalisirer' des religiösen Lebens verschrieen sind) eine Tiefe, Innigkeit und Intensität lebendiger, subjectiver Frömmigkeit fand, von der ich bisher keine Ahnung hatte und die auf protestantischem Boden ebenso wenig vorhanden, als auch nur denkbar ist. Ich behaupte kühn, daß, wer einmal die Ascetik der katholischen Kirche in den Gebeten, Meditationen und Anleitungen ihrer bewährten Geistesmänner kennen gelernt hat, nie wieder bona fide zu dem Pabulum der fiducialgläubigen Erbauungsliteratur zurückkehren kann. Der Unterschied ist zu immens. Schon in der Form macht die erkünstelte, der Ausdrucksweise des 16. Jahrhunderts nachgeahmte ‚Glaubenssprache' der letzteren den Eindruck des Unreellen, während erstere sich zwar einer edlen, aber einfachen und naturgemäßen Redeweise bedienen. Dieser Unterschied hängt auf's innigste mit der Verschiedenheit in dem Inhalte und dem Geiste der beiderseitigen Literatur zusammen . . . Gleichwie sich die ernste geistliche Disciplinirung der Verstandeskräfte durch die kirchliche Ascese in dieser Klarheit und Schärfe der Gedanken zu erkennen gibt, die sich nur um Realität, nicht um Phrasen bewegen, so verräth sich das übernatürliche Leben in Gott durch jene ergreifende Wärme und Innigkeit, mit der von den Heilswahrheiten und Heilsthatsachen, z. B. von dem erlösenden Leiden Jesu Christi oder vom hl. Altarsacramente, geredet wird, und welche einem Protestanten unnatürlich und übertrieben vorkommen muß, weil seine Auffassungsweise des Christenthums, selbst in ihrer höchsten Form, ihn nicht dazu anleiten kann, in diesen Mysterien zu leben, aus ihnen Gnade um Gnade zu schöpfen und daher in so zarter, liebevoller, ergreifender Weise von ihnen zu reden. Diese innige Subjectivität der katholischen Frömmigkeit ist übrigens nur eine Folge der festen Objectivität, mit der sie auf der Autorität der unfehlbaren, von Gott eingesetzten Kirche, der ganzen geoffenbarten Wahrheit und dem sacramentalen Systeme ruht . . . Die protestantische Ascetik bewegt sich dagegen fast nur in gewissen conventionellen dankenden oder bittenden Redewendungen, deren unbestimmte und unklare Breite bei genauerer Beobachtung in ein

Digitized by Google

verschwindendes Minimum präcisen und greifbaren Gedankeninhaltes zusammenschmilzt[1])."

Gewiß, so herzinnerliche und innige Liebesergüsse, wie sie der hl. Thomas in seinen Hymnen und Gebeten zum hl. Altarsacrament ausspricht, sind nur möglich bei der festesten Ueberzeugung von der objectiven Wahrheit, von der evidentesten Realität der sacramentalen Gegenwart. Wer auch nur einen dieser rührenden Seelenergüsse auf sein Herz einwirken lassen will, er wird nie mehr in die alte Verdächtigung einstimmen, die katholische Kirche vernachlässige auf Kosten der Aeußerlichkeit das innere Leben, die subjective Frömmigkeit. Freilich eine ungezügelte, von keiner festen Wahrheit geleitete subjectivistische Gefühlschwärmerei, wie sie sich aus der Kant-protestantischen Auffassung der Religion fast mit Nothwendigkeit ergibt, wird von der Kirche ganz entschieden verworfen und ist auch in ihren verfänglichsten, feinsten Schattirungen von der Kirche verurtheilt worden.

In der so viel gepriesenen Unmittelbarkeit des Verkehres eines jeden Individuums mit Gott liegt übrigens noch ein anderer verhängnißvoller Gedanke, der diesen religiösen Subjectivismus in die rechte praktische Beleuchtung rückt: der Subjectivismus erweist sich als Individualismus. Der objective Zusammenhang der Individuen wird zerrissen, jede sociale Einigung durch Sacramente, Glaubensbekenntniß, überlieferte Einrichtungen und dauernde Autorität wird beseitigt, die religiöse Gemeinschaft wird in einen atomistischen Haufen von mehr oder weniger gleich gesinnten Individuen aufgelöst, die Religion wird Sache des Einzelnen oder, wie die Socialisten euphemistisch sich ausdrücken, wird zur Privatsache.

Natürlich bleibt die Atomisirung auf dem religiösen Gebiete nicht stehen, sondern eben weil sie hier als der wesentlichste Vorzug eines fortgeschrittenen religiösen Bewußtseins ausgegeben wird, muß sie und wird sie auf alle Gebiete des menschlichen Lebens, insbesondere auf die sociale Ordnung angewandt werden. Von einer gottgeordneten Autorität, von einer durch die Natur begründeten Unterordnung Niedriger unter die Höheren, von einer Achtung gegen objectiv gegebene Institutionen, die sich aus dem Volke,

1) Dr. G. Bickell in D. A. Rosenthal, Convertitenbilder. 2. A. 1. Bd. 3. Th. S. 391 ff.

Digitized by Google

seinen Bedürfnissen entwickelt haben, kann keine Rede sein. Jeder steht dem andern völlig unabhängig gegenüber: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit — das ist der Wahlspruch des Individualismus, das ist aber auch die Parole der Revolution und der Anarchie. Und so wandelt die Umsturzpartei auf den Wegen, welche der so aristokratisch vornehme Subjectivismus in Kant und Luther eröffnet haben. Und so stellt sich immer deutlicher heraus, daß die beiden großen Heerlager, welche in unserer Zeit um die Herrschaft der Welt kämpfen, das eine unter der destructiven, unchristlichen protestirenden Fahne Kant's, das andere unter der conservativen, heilbringenden katholischen des hl. Thomas streiten.

XI.

Der moderne Liberalismus und dessen atheistischer Charakter.

(Von Domcapitular Dr. A. Stöckl.)

(Fortsetzung.)

V.

Wir kommen nun zu dem Gebiete der Familie, der Schule und der Wohlthätigkeit. Auf diesem Gebiete proclamirt der moderne Liberalismus die Civilehe, die religionslose Schule und die Verstaatlichung der Armenpflege.

Die Wurzel der Familie und des Familienlebens ist die Ehe. Nach christlicher Anschauung ist der Act der Eheschließung ein Sacrament. Er hat zwar den Charakter eines Vertrages; aber dieser Vertrag ist durch das Christenthum zu einem Sacramente erhoben worden. Die Ehe und in ihr die Familie steht also auf dem Boden der religiösen Ordnung, und es ist daher die Kirche, vor deren Forum die Ehe geschlossen werden muß. Die Kirche hat daher auch allein in allen jenen Dingen zu entscheiden, welche das Band der Ehe betreffen.

Digitized by Google

Dem tritt nun der moderne Liberalismus gleichfalls entgegen. Nach seiner Doctrin ist der Act der Eheschließung ein rein weltlicher Vertrag, der mit allen übrigen weltlichen Verträgen auf ganz gleicher Linie steht. Die Ehe und in ihr die Familie steht also nicht auf dem Boden der religiösen Ordnung; sie ist „ein rein weltlich Ding", mit dem Religion und Kirche nichts zu schaffen hat. Es genügt zu ihrer Rechtsgiltigkeit, wenn der Ehevertrag vor dem staatlichen Forum abgeschlossen wird, sowie auch die Staatsbehörde allein nicht bloß über die civilrechtlichen Bedingungen und Wirkungen, sondern auch über jene Dinge zu entscheiden hat, welche das Band der Ehe betreffen.

Also auch Ehe und Familie werden durch den modernen Liberalismus von Gott und göttlicher Ordnung losgetrennt und auf sich allein gestellt. Auch in dieser Richtung huldigt er dem Autonomismus. Es ist das auch nicht zu verwundern. Ist einmal die objective religiöse Ordnung in Abrede gestellt und die Religion in reinen Subjectivismus verflüchtigt, dann kann auch von einem religiösen Charakter der Ehe und der Familie nicht mehr die Rede sein.

Aber wird denn unter der Voraussetzung, daß die Ehe ein rein civiler Vertrag ist, principiell von einer Unauflöslichkeit der Ehe noch die Rede sein können? Gewiß nicht! Ein rein weltlicher Vertrag kann immer wieder gelöst werden. Der Ehescheidung steht da gar nichts entgegen. Der Staat kann selbe consequenter Weise gar nicht verbieten, und wenn er es thut, so ist das ein Gewaltact, dem jede Berechtigung abgeht. Er kann höchstens gewisse Formalitäten für die Ehescheidung fordern; das ist aber auch alles. Ist aber die Ehe, principiell genommen, auflösbar, dann ist damit das Familienleben in seiner tiefsten Wurzel zerstört. Denn eine eheliche Liebe, welche eine vollkommene Hingabe des einen Ehetheils an den andern fordert, ist hier nicht mehr möglich, und ebenso wenig eine aufopfernde Fürsorge der Eltern für die Kinder. Die Zerstörung des Familienlebens muß aber wiederum den unheilvollsten Einfluß ausüben auf die ganze Gesellschaft, weil diese in letzter Instanz auf der Familie beruht. Der Liberalismus wirkt also auch hier wieder destructiv.

Ein weiteres Ideal, welches der moderne Liberalismus mit aller Kraft anstrebt, ist die religionslose Schule. Die Schule

Digitized by Google

ist eine Unterrichtsanstalt und dient als solche der Erziehung. Nun ist die Kirche die allgemeine Unterrichtsanstalt in Bezug auf die von Gott geoffenbarten Wahrheiten und die allgemeine Erziehungsanstalt für die Güter des Heils. Als solche ist sie von Christus gestiftet worden, und zwar für alle Menschen, für die Jugend ebenso gut wie für die Erwachsenen. Wird also die Jugend in der Schule gesammelt, um sie zu unterrichten und zu erziehen, so muß die Kirche für sich ein doppeltes Recht in Anspruch nehmen: für's erste das Recht, in der Schule den Religionsunterricht zu ertheilen, und für's zweite die Schule insofern zu beaufsichtigen und zu überwachen, daß einerseits der Unterricht im christlichen Geiste ertheilt und daß andererseits die Schulerziehung im gleichen christlichen Geiste gehandhabt werde. Denn nach christlicher Weltanschauung muß der christliche Geist die Seele des gesammten Jugendunterrichtes und der gesammten Schulerziehung bilden.

Das kann nun der moderne Liberalismus nicht dulden. Abgesehen nämlich davon, daß er unter dieser Voraussetzung keine Hoffnung hätte, seine Grundsätze in das allgemeine Volksbewußtsein einzuführen, worauf er doch mit aller Macht dringt und dringen muß, würde die Schule, so lange sie christlich ist und unter der Hut der Kirche steht, der göttlichen Ordnung dienstbar sein und als eine Anstalt sich charakterisiren, welche im Interesse dieser göttlichen Ordnung wirkt, insofern sie die Jugend zur Anerkennung der letzteren und zur Befolgung ihrer Gesetze anleitet und anhält. Das würde aber der Autonomie des Menschen und seiner unbeschränkten Freiheit widerstreiten. Folglich muß die Religion, muß der Religionsunterricht aus der Schule eliminirt, muß der Einfluß auf die Schule und deren Ueberwachung von Seite der Kirche beseitigt und die Schule vollständig verweltlicht werden — die religionslose Schule.

Die religionslose Schule entspricht also ganz dem Geiste des modernen Liberalismus: er *kann* keine andere Schule wollen, als diese. Und eben darum schwebt sie ihm als Ideal vor. Stufe für Stufe sucht er sie zu erreichen. Er fängt mit der Simultanschule an, in welcher der Religionsunterricht nur als Fachunterricht gilt, während der anderweitige Unterricht, sowie die Schulerziehung außer dem Bereiche des christlichen Geistes stehen. Dadurch sucht er den Weg zu bereiten für die religionslose Schule, aus welcher

Digitized by Google

Religion und Christenthum ganz ausgeschlossen sind und nicht einmal der Name Gottes mehr genannt werden darf. In Frankreich hat der Liberalismus bekanntlich dieses Ziel bereits erreicht.

Nirgends wohl tritt der atheistische Charakter des modernen Liberalismus schärfer hervor, als in dieser Entchristlichung und Verweltlichung der Schule. Nur auf dem Standpunkte des Atheismus kann man überhaupt zu der Forderung fortschreiten, daß aus dem Unterrichte und der Erziehung der Jugend das religiöse Element bis auf den Namen Gottes gänzlich ausgeschlossen sein solle. So muß ein Geschlecht herangezogen werden, das noch weit tiefer steht, als die ehemalige heidnische Gesellschaft, die ja das religiöse Bewußtsein doch nie verloren hat. Die Menschheit muß der Verwilderung verfallen, ja dämonisirt werden.

Eine der herrlichsten Früchte des Christenthums und des christlichen Geistes ist endlich die Wohlthätigkeit. Sie ist dem Christen zur Pflicht gemacht durch das große Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" Und wo immer der christliche Geist herrscht, da versiegt diese Wohlthätigkeit nie. Die Kirche ist, wenn ihr freie Bahn gelassen wird, ein unerschöpflich fruchtbarer Boden für die verschiedensten charitativen Anstalten, welche der Wohlthätigkeit dienen und dazu bestimmt sind, das menschliche Elend in seinen vielgestaltigen Formen zu lindern.

Aber die christliche Wohlthätigkeit beruht auf der Liebe Gottes. Aus Liebe zu Gott muß der Christ die Werke der Wohlthätigkeit üben; was er an Wohlthat den Armen und Elenden spendet, das muß er als ein Opfer betrachten, das er Gott darbringt in der Person seiner Armen. „Was ihr einem von diesen Geringsten gethan habt, das habt ihr mir gethan." Und unter diesem Begriffe wird denn auch thatsächlich die Wohlthätigkeit überall gedacht, wo sie im christlichen Geiste aufgefaßt und geübt wird.

Das nun begreift der moderne Liberalismus nicht. Ein göttliches Gebot, welches für den Menschen obligirend wäre, erkennt er ja überhaupt nicht an; der Mensch ist ja autonom. Folglich ist ihm auch ein göttliches Gebot der Wohlthätigkeit unfaßbar. Und noch weniger versteht er eine Wohlthätigkeit, die durch die Gottesliebe motivirt wäre, da er ja Gott und die göttliche Ordnung aus der Welt hinausweist. Der Begriff der christlichen Wohlthätigkeit ist ihm daher fremd. Er kann sich dasjenige, was zur

Digitized by Google

Abhilfe menschlicher Noth geleistet wird, nur als eine Steuer denken, welche von der öffentlichen Gewalt den Besitzenden aufgelegt wird, um den Nöthen derjenigen, die nicht mit irdischen Gütern gesegnet sind, abzuhelfen. Mit anderen Worten: er muß die Armenpflege verstaatlichen. Die staatliche Armenpflege muß die christliche Wohlthätigkeit ersetzen. Die Obrigkeit legt die Armensteuer auf; der Besitzende entrichtet sie und dadurch kauft er sich gewissermaßen los von den Ansprüchen der Armen: ein weiteres Motiv ist für ihn hiebei nicht maßgebend.

Und doch, wie wenig befriedigend ist diese kalte staatliche Armenpflege für den Armen und Unglücklichen! Er verlangt nach Liebe und Theilnahme in seiner Noth und in seinem Elende. Nur wenn er sieht, daß ihm die Wohlthat gespendet wird aus christlicher Liebe und Erbarmung, wenn er sieht, daß bei der Wohlthat auch das Herz des Wohlthäters dabei sei, fühlt er sich befriedigt und getröstet. Wird ihm die Wohlthat bloß gespendet durch die kalte Hand des staatlichen Armenpflegers, hat er das Bewußtsein, daß seine Mitmenschen sich durch die ihm gespendete Wohlthat bloß von ihm losgekauft haben, dann fühlt er sich dadurch nicht befriedigt und getröstet, sondern vielmehr erniedrigt und entwürdigt. Kein Wunder, wenn er dafür auch nicht dankbar ist und keine Liebe zu den Steuerzahlern fassen kann. Der Liberalismus bringt daher die Armen und Besitzenden einander nicht näher; er spaltet sie von einander und fördert auf Seite der Besitzenden den Hochmuth, auf Seite der Armen dagegen den Haß und den Neid gegen die Besitzenden. Und das ist eben das Unheil der modernen Gesellschaft, der fressende Wurm in deren Eingeweiden.

VI.

Es folgt das politische Gebiet, das Gebiet des Staates und des Staatslebens. Hier proclamirt der moderne Liberalismus vor allem das Princip der Volkssouveränetät.

Nach christlicher Anschauung kommt alle Gewalt von Gott — Omnis potestas a Deo. Es ist daher auch die staatliche Autorität, als Recht gefaßt, in der göttlichen Ordnung begründet, etwas zuhöchst von Gott Gewolltes und Angeordnetes. Gott ist die supreme Autorität und alle menschliche Autorität, auch die staatliche, ist nur eine Theilnahme an jener supremen Autorität Gottes;

Digitized by Google

nur in Kraft göttlicher Bevollmächtigung und göttlichen Auftrages kann der staatliche Souverän die Autorität über andere in Anspruch nehmen und sie zum Gehorsam verpflichten. Daher ist er denn auch in der Ausübung seiner Gewalt an das göttliche Gesetz gebunden und kann zu nichts obligiren, was dem göttlichen Gesetze widerstreitet.

Das nun kann der moderne Liberalismus nicht zugeben. Es würden dadurch die Menschen, sofern sie zur bürgerlichen Gesellschaft vereinigt sind, wiederum einer höheren, göttlichen Ordnung unterworfen sein, und das stünde im Widerspruch mit der absoluten Autonomie und der unbeschränkten Freiheit, welche der Liberalismus dem Menschen in allen Gebieten menschheitlichen Lebens zutheilt. Daher bekennt sich der moderne Liberalismus in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft zum Princip der Volkssouveränetät.

Hienach leitet sich die autoritative Gewalt im Staate nicht aus einer höheren Rechtsquelle, aus Gott ab, sondern sie ist nur der allgemeine Volkswille, im Gegensatze zu den Einzelwillen der Individuen. Indem nämlich die Menschen zur bürgerlichen Gesellschaft sich vereinigen, werden sie dadurch zu einer moralischen Persönlichkeit, die als solche einen eigenen Willen hat, verschieden von den Einzelwillen der Individuen — der allgemeine Volkswille. Dieser nimmt naturgemäß eine superiore Stellung ein zu den Einzelwillen der Individuen, und diese haben sich ihm zu fügen, weil das Ganze über seinen Theilen steht. Das Volk als Träger dieses einheitlichen Gesammtwillens ist also der Träger der Souveränetät im Staate; über dem Volke steht keine höhere Gewalt; alle Gesetze gehen einzig vom Volke aus; derjenige, welcher die Gesetze zu exequiren hat, ist nur der höchste Beamtete des Volkes.

Hiemit ist nun glücklich auch die bürgerliche Gesellschaft von der göttlichen Ordnung losgelöst und auf sich allein gestellt. Das Princip des menschlichen Autonomismus ist auch im staatlichen Gebiete durchgeführt. Darum ist denn auch nach liberalistischen Grundsätzen der Volkssouverän in seiner Gesetzgebung an keine höherere, göttliche Norm gebunden. Was er immer gesetzlich anordnen möge, ist recht und alle haben sich dem zu unterwerfen. Thun sie es nicht, so werden sie durch die Macht des allgemeinen

Digitized by Google

Volkswillens einfach niedergeschlagen. Die „öffentliche Meinung" allein ist es, welche den Volkswillen regulirt, und diese öffentliche Meinung wird eben vom Liberalismus gemacht. Das Parlament, welches als Vertreter des Volkes und im Namen des letzteren die Gesetze votirt, steht unter dem Drucke dieser öffentlichen Meinung und spricht in der Gesetzgebung nur dasjenige obligatorisch aus, was die öffentliche Meinung, d. i. der liberale Geist, ihm dictirt.

Aber ist denn das nun wirklich Autonomie und Freiheit? Nein, in Wirklichkeit ist es das gerade Gegentheil. Nach christlicher Anschauung gehorcht der Mensch der Obrigkeit um Gottes willen, weil er in ihr eine göttliche Anordnung erblickt, und die Pflicht des Gehorsams ist keineswegs eine grenzenlose, sondern findet vielmehr ihre Grenze da, wo die Anordnung der Obrigkeit mit dem göttlichen Gesetze in Conflict kommt.

Hier dagegen ist der Einzelne willenlos dem sog. allgemeinen Volkswillen, welcher durch eine zufällige Majorität des Parlamentes Ausdruck bekommen soll, preisgegeben; er muß sich allem fügen, was diese zu beschließen für gut findet, und sollte er es wagen, den Gehorsam nicht zu bethätigen, so wäre er der Macht des Volkswillens gegenüber unbedingt verloren. Eine Waffe gegenüber Unrecht und Vergewaltigung stünde ihm nicht zu Gebote: denn der allgemeine Volkswille, heißt es, kann nie Unrecht thun. Man hat gesagt: der Einzelwille sei im allgemeinen Volkswillen mit enthalten; wenn also der letztere ein Gesetz votire, so votire es in diesem zugleich der in ihm beschlossene Einzelwille, und dieser könne sich selbst kein Unrecht zufügen. Aber was sollen solche Fictionen gelten gegenüber der rauhen Wirklichkeit? Der Einzelne ist und bleibt doch immer einer Gewalt willenlos unterworfen, die ihm keine Garantie bietet dafür, daß sie ihm nicht Unrecht thue, und die, weil sie nicht in göttlicher Ordnung begründet ist, für ihre Gesetze und Anordnungen keine andere ultima ratio kennt, als die überlegene materielle Macht.

Weiter vertritt dann der moderne Liberalismus auf dem Gebiete des Staates und des Staatslebens den Satz, daß der Staat die alleinige und ausschließliche Quelle alles Rechtes sei. Nach christlicher Anschauung gibt es eine natürliche Rechtsordnung, welche vor aller positiven Rechtsordnung und ohne diese besteht, und aus Gott als aus ihrer Quelle fließt. Das positive Recht

Digitized by Google

kann erst auf das natürliche Recht sich aufbauen und findet in diesem seine Norm, von der es nie abgehen, mit der es nie in Conflict kommen darf: eben weil es nicht menschliches, sondern göttliches Recht ist. Der moderne Liberalismus dagegen negirt dieses natürliche, göttliche Recht und behauptet, daß alles Recht vom Staate gesetzt, also positives Recht sei, und daß es über und außer dem Staate kein wirkliches Recht gebe.

Es ist diese Doctrin wiederum nur ein Folgesatz aus dem liberalistischen Grundprincip der Autonomie und unbeschränkten Freiheit des Menschen. Denn unter dieser Voraussetzung kann auch die Rechtsordnung, in und unter welcher der Mensch steht, nicht aus einem höheren obligirenden Princip sich ableiten; die Menschen selbst müssen als Urheber des Rechtes betrachtet werden, solche können sie aber nur insofern sein, als sie in der bürgerlichen Gesellschaft mit einander sich verbinden und damit die Rechtsnormen schaffen, welche für die Ordnung der gedachten Gesellschaft erforderlich sind. Ohnehin bringt ja das schon das Princip der Volkssouveränetät mit sich. Denn wenn der allgemeine Volkswille allein maßgebend ist für das gesammte Leben der bürgerlichen Gesellschaft, so können auch die gesellschaftlichen Rechtsnormen nur aus ihm emaniren.

Und so ist denn das Resultat dieser ganzen politischen Doctrin des modernen Liberalismus Staatsabsolutismus in höchster Potenz. Der Staat ist alles in allem. Gegen das Gesetz des Staates gibt es keine Appellation. Wer sich etwa gegen ein staatliches Gesetz auf sein Gewissen, resp. auf ein höheres göttliches Gesetz berufen wollte, der gilt als Revolutionär, und gegen ihn wird unbedingt die materielle Macht des Staates aufgerufen, um ihn so zu sagen an die Wand zu drücken. Das Gleiche gilt, wenn Jemand ein ihm zustehendes Recht festhalten will gegenüber dem Staatsgesetze, wodurch es angegriffen oder zerstört wird. Auf keinem Gebiete menschheitlichen Lebens hat der liberalistische Staat eine Freiheit und ein bestehendes Recht zu achten: er ist in seiner Gesetzgebung allmächtig. Dieser terroristische Absolutismus herrscht denn auch thatsächlich, wo der liberalistische Geist in einem Staatswesen zur Herrschaft gelangt ist; der absolutistische Zug liegt den liberalen Gewalthabern gewissermaßen in den Gliedern; sie können sich desselben gar nicht entschlagen. Der Liberalismus proclamirt

Digitized by Google

Autonomie und Freiheit; diese schlägt aber in seiner Hand für die Völker zur brutalsten Knechtschaft um.

Was endlich die Staatsform betrifft, so gilt dem modernen Liberalismus als Ideal, dem er zustrebt, die Republik und zwar die demokratische Republik.

Die christliche Rechtsanschauung bevorzugt an und für sich genommen keine der möglichen Staatsformen und Staatsverfassungen. Ob sich aus der geschichtlichen Entwickelung eines Volkes die monarchische oder republikanische Staatsverfassung in irgend welcher Gestalt herausgebildet habe, das ist für die christliche Staatsauffassung gleichgiltig. Sie verlangt nur, daß der Monarch oder die republikanischen Gewalthaber auf den Boden der göttlichen Ordnung und des göttlichen Gesetzes sich stellen und die gottverliehene Autorität zum wahren Wohle des Volkes mit Gerechtigkeit und Weisheit ausüben.

Der Liberalismus dagegen kann in Kraft des Volkssouveränetätsprincips, dem er huldigt, diesen Standpunkt nicht einnehmen. Denn da das gedachte Princip nur in einer demokratischen Republik zur vollen Verwirklichung und Verkörperung gelangen kann, so kann für ihn nur diese demokratisch-republikanische Staatsform das Ideal sein, auf welches seine Bestrebungen hingerichtet sind.

Allerdings, die Monarchie besteht heutzutage noch vielfach im staatlichen Leben der Völker; sie ist ein Erbstück aus einer großen Vergangenheit und mit dem Leben der meisten Völker so innig verwachsen, daß es nicht rathsam erscheinen dürfte, sie ohne weiteres zu stürzen. Darum fügt sich auch der moderne Liberalismus noch in diese Verfassungsform und begnügt sich mit der constitutionellen Monarchie, wenn nur der Monarch in dieser den liberalistischen Velleitäten sich geneigt zeigt oder doch wenigstens in einer Lage sich befindet, daß er den gedachten Velleitäten gar nicht energisch gegenüber treten kann. So lange der Monarch den liberalistischen Bestrebungen dient, ist er ja unschädlich. Dennoch aber bleibt die Tendenz zur Republik bestehen, und wenn der Liberalismus es an der Zeit findet, den Monarchen abzuschütteln, so greift er unbedenklich zur Revolution, um sich desselben zu entledigen und zur republikanischen Verfassung zu gelangen. Die Thatsachen sprechen laut genug hiefür. Namentlich wenn der Monarch es wagen würde, den liberalistischen Tendenzen entgegenzuwirken oder gar auf den

Digitized by Google

Boden der christlichen Ordnung sich zu stellen, dann hält der moderne Liberalismus die Revolution gegen ihn geradezu für berechtigt und trägt nicht das mindeste Bedenken, die monarchische Staatsform zu stürzen und an deren Stelle die republikanische zu setzen. Ihm kommt es ja zunächst nur auf seine Herrschaft an, und wenn diese durch die monarchische Verfassung gefährdet wird, so wird er gleichsam instinktmäßig dazu fortgetrieben, sein Ideal nöthigenfalls mit Gewalt zu verwirklichen, d. h. die Republik aufzurichten.

Seiner ganzen politischen Doctrin setzt endlich der moderne Liberalismus die Krone auf durch das von ihm erfundene und proclamirte Princip der vollendeten Thatsachen.

Hienach entscheidet der Erfolg allein über das Recht. Ist der Sturz einer legitimen Souveränetät durch Revolution und Usurpation gelungen, dann haben wir eine „vollendete Thatsache", und als vollendete Thatsache besteht sie dann auch schon zu Recht, ohne Rücksicht auf die Mittel, wodurch sie herbeigeführt worden. Die bloße thatsächliche Besitznahme der öffentlichen Gewalt, so widerrechtlich sie auch sein möge, legitimirt durch sich allein den Besitz der letzteren. Der Usurpator ist dadurch, daß die Usurpation gelungen ist, eo ipso legitimer Souverän; die gestürzte Souveränetät hat kein Recht mehr auf die souveräne Gewalt.

Man sieht leicht, daß durch diese Doctrin allerdings jedes Hinderniß gegen die revolutionären Pläne des modernen Liberalismus beseitigt ist; aber ebenso klar ist es, daß wir damit vor einer geradezu horrenden Lehre stehen. Wird dieses Princip der vollendeten Thatsachen verallgemeinert, d. i. auch auf die privatrechtlichen Verhältnisse angewendet — und es ist gar kein Grund vorhanden, es bloß auf das öffentliche Recht zu beschränken, — dann muß die gesammte Rechtsordnung zusammenstürzen, weil es ja zum Zwecke der Vernichtung eines Rechtes genügt, daß die rechtlose Gewalt über selbes siegt und es zertritt. Der Krieg aller gegen alle wäre damit sanctionirt. Es ist diese Theorie der vollendeten Thatsachen allerdings nur die Anwendung des atheistischen Princips auf das Staatsrecht. Aber es tritt hier der atheistische Charakter des modernen Liberalismus in einer so vernunftwidrigen und rüden Gestalt hervor, daß das einfachste Rechtsgefühl sich davon abgestoßen fühlen muß.

Digitized by Google

VII.

Diese grundstürzenden Anschauungen in Bezug auf das öffentliche Recht trägt dann der moderne Liberalismus auch auf die internationalen Verhältnisse zwischen den Staaten und Völkern über. Wenn der Liberalismus für die Beziehungen der Menschen zu einander überhaupt kein in göttlicher Ordnung begründetes Naturrecht annimmt, sondern alles Recht erst durch den Staat entstehen läßt, so ist es nur consequent, wenn er auch für die Beziehungen der Staaten, diesen moralischen Personen, zu einander ein solches natürliches, aus göttlicher Ordnung emanirendes Naturrecht nicht annimmt. Ein natürliches internationales oder Völkerrecht gibt es für ihn nicht und kann es für ihn nicht geben. Wenn der Mensch für sich genommen autonom ist und einer unbeschränkten Freiheit sich erfreut, so muß das Gleiche auch von den verschiedenen Staaten und Völkern gelten. Das setzt aber voraus, daß ihre Beziehungen zu einander nicht schon von vornherein durch natürliche Rechtsgesetze geregelt seien, die in der göttlichen Ordnung begründet und durch selbe vorgezeichnet sind.

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn heutzutage unter der Herrschaft der liberalen Principien das Völkerrecht gänzlich in Deroute gekommen ist, wenn die Völker in schroffem Nationalhaß sich gegenüberstehen und nur darauf zu sinnen gezwungen sind, durch ungeheuere Armeen sich gegen die feindlichen Tendenzen der übrigen Völker zu schützen. Der immer mehr sich steigernde Militarismus ist die natürliche Folge jener Deroute des Völkerrechtes, wie sie durch die liberalistischen Principien herbeigeführt worden ist. Daß dadurch das Lebensmark der Völker zuletzt aufgesaugt werden müsse, liegt auf der Hand.

Im innigen Zusammenhange mit dieser Zerreißung des völkerrechtlichen Verbandes der Staaten mit einander steht dann wiederum das vom modernen Liberalismus erfundene exclusive Nationalitätsprincip. Nach diesem Princip haben nur die Nationalitäten als solche das Recht auf staatliche Existenz. Ein Staat also, welcher mehrere verschiedene Nationalitäten umschließt, ist nicht zur Existenz berechtigt, und ebenso wenig dürfen mehrere besondere Staaten innerhalb einer und derselben Nationalität geduldet werden. Es richtet sich daher an die verschiedenen Natio-

Digitized by Google

nalitäten die Aufforderung, sich, falls sie zu Einem Staate vereinigt sind, von diesem Verbande loszulösen und eigene, selbstständige staatliche Verbände zu begründen, oder aber, falls sie in mehrere Staaten getheilt sind, diese Einzelstaaten zu vernichten und einen einheitlichen Nationalstaat herzustellen. Zu diesem Zwecke ist alles erlaubt: Revolution, Verrath, Usurpation u. s. w. Es darf auch kein anderer Staat sich hier einmischen zu dem Zwecke, um die legitime Ordnung zu schützen und die dem Untergange geweihten Staaten aufrecht zu erhalten; sie müssen den Nationalitätsbestrebungen freien Lauf lassen — Nicht-Interventionsprincip.

Es hat nun allerdings das Nationalitätsprincip eine gewisse Berechtigung. Die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Menschenmassen, wie sie in den Nationalitäten repräsentirt ist, beruht ja auf natürlicher und darum zuhöchst auf göttlicher Anordnung, und findet in der unversiegbaren Liebe des Menschen zur Muttersprache und zu den Nationalitätsgenossen ihren Ausdruck. Aber wenn man so weit geht, daß man den Nationalitätsverband über allen rechtlichen Verband stellt und demgemäß annimmt, daß jeder rechtliche Verband zu Gunsten des Nationalitätsverbandes zerstört werden müsse, noch dazu durch Anwendung der verwerflichsten Mittel, dann setzt man das Natürliche über das Sittliche, bringt das letztere dem ersteren zum Opfer und zerstört alles, was dem Menschen vom sittlichen und rechtlichen Standpunkte aus heilig sein muß. Und dazu kann man nur unter der Bedingung fortschreiten, daß man überhaupt keine sittliche Ordnung mehr anerkennt und nur das rein Natürliche, wie es in der Nationalzusammengehörigkeit sich ausspricht, als maßgebend für das politische Leben der Völker betrachtet. Auch in der Proclamirung des exclusiven Nationalitätsprincips gibt sich also der atheistische Charakter des modernen Liberalismus offen kund. Es kann dieses Princip nur auf dem Boden des Atheismus und Materialismus erwachsen; ohne diese Voraussetzung ist es unverständlich.

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

XII.

Die Comte'sche Menschheitsreligion.

(Von H. Gruber S. J.)

(Fortsetzung.)

4. Die positivistischen Heiligthümer und die Wallfahrten zu denselben.

Auch ihre Heiligthümer, heilige Orte, Stätten und Reliquien hat die Comte'sche Menschheitsreligion.

Das Heilige Land der positivistischen Religion ist Frankreich, weil von demselben aller moderne Fortschritt ausging und weil dort insbesondere auch die Wiege der Comte'schen Menschheitsreligion gestanden hat. Das Heilige Volk ist aus demselben Grunde die französische Nation; die Heilige Stadt: Paris, die „Metropole der Menschheit".

Als heilige Stätte verehrt der religiöse Positivismus namentlich die Wohnung Comte's, in welcher er unter Clotilden's Einwirkung seine Menschheitsreligion ausarbeitete, als Hoherpriester der Menschheit die Sacramente spendete, seinen Jüngern geistliche Rathschläge ertheilte, und in welcher er auch starb. Diese Wohnung ist ein bescheidenes Appartement im zweiten Stock des Hauses Nr. 10 in rue Monsieur-le-Prince in Paris, das wir selbst in Augenschein zu nehmen Gelegenheit hatten. Sie umfaßt, soviel wir uns erinnern, vier nicht sehr große Zimmer. Dieselben werden mit religiöser Scheu ganz in dem Zustande erhalten, in dem sie waren, als Comte aus diesem Leben schied. Hier spendet der Nachfolger Comte's, P. Laffitte, die positivistischen Sacramente. Hier versammeln sich die Positivisten auch bei sonstigen feierlichen Anlässen. Im Uebrigen steht die Wohnung aus Ehrfurcht gegen Comte leer. Die Mieth- und Unterhaltskosten für dieselbe betrugen im Jahre 1889: 2839 fr. 10 cts. Es ist hieraus ersichtlich, daß die Positivisten für die Zwecke ihrer Menschheitsreligion auch Opfer bringen.

Digitized by Google

Mit der Wohnung Comte's wetteifern, als Heilige Stätten des religiösen Positivismus, die Gräber Comte's und Clotilde's auf dem Kirchhofe Père la chaise in Paris. Das Grab Comte's ist genau gemäß den Verfügungen, welche Comte selbst im Testamente und in seinem Werke Système de politique positive getroffen hatte, mit einem eisernen Gitter umgeben, an dessen beiden Seiten für die beschaulichen Besucher des Heiligthums Sitzbänke angebracht sind. Zu Häupten des Grabes erhebt sich eine halbkreisförmige, mannshohe Marmorplatte mit der Rand-Inschrift: L'amour pour principe etc. [die schon erwähnte heilige Formel des Positivismus] und der Hauptinschrift: Aug. Comte et ses trois anges.

Comte wünschte nämlich, wenn möglich, mit seinen „drei Engeln", d. i. mit seiner leiblichen Mutter, mit seiner „wahren Gattin" [Clotilde] und seiner „Adoptivtochter", seiner Magd Sophie Thomas, dasselbe Grab zu theilen, um „ewig" mit ihnen vereint zu bleiben. Für den Fall, daß dies aber nicht thunlich sein sollte, hatte er angeordnet, daß wenigstens Kenotaphen dieser Personen, deren Einwirkung er seine positivistische Wiedergeburt und seine moralische Größe und hoheprieſterliche Vollendung zu verdanken glaubte, an der Seite seines Sarges beigesetzt würden. Letzteres geschah denn auch. Die Ueberreste Clotilde de Vaux' blieben in ihrem bisherigen Grabe.

Der Wohnung Comte's und den Gräbern Comte's und Clotilde's gelten hauptsächlich auch die positivistischen Wallfahrten. P. Laffitte stellte als Regel auf, daß jeder Positivist wenigstens einmal im Leben die Wallfahrt nach Paris zu den genannten heiligen Stätten unternehmen sollte. Eine solche Wallfahrt führten die Pariser und Londoner Positivisten am Todestage Comte's, 5. September 1889, aus. Zunächst begaben sie sich nach Père la chaise, wo an den Gräbern Comte's, Clotilde's und einiger anderen verstorbenen Positivisten tief empfundene Reden gehalten wurden. Hierauf fand eine Andacht im Sterbehause Comte's statt. Laffitte forderte hiebei alle Anwesenden auf, sich mit der Menschheit (dem „Großen Wesen") und mit der Erde (dem „Großen Fetisch") in sympathische Beziehung zu setzen und richtete hierauf eine Anrufung an die positivistischen Idole. Es folgte eine „religiöse" Ansprache, deren Gegenstand war: „Die französische Revolution und der

Digitized by Google

Positivismus." Laffitte betonte die Nothwendigkeit der positivistischen geistlichen Centralgewalt, durch welche allein die anarchistische Strömung der Zeit besiegt werden könne. Andere Redner sprachen über die positivistische Devise „Ordnung und Fortschritt" — eine Devise, welche zwei Monate später die Devise der neuerrichteten brasilianischen Republik wurde, und über die „Trennung von Kirche und Staat", welche die gemeinsame Losung aller Feinde Gottes, auch der Positivisten, sei.

Bei einer andern Wallfahrt zu den Gräbern Comte's und Clotilde's, am positivistischen „Feste der Todten", 31. Dezember 1879, war es, daß Miguel Lemos, das jetzige Haupt der Positivisten in Brasilien, und der Chilene Jorge Lagarrigue sich durch feierliches Gelübde dem Apostolate der positivistischen Religion weihten.

Außer diesen obligaten Hauptwallfahrten unternehmen die Positivisten regelmäßig noch Wallfahrten an historisch merkwürdige Orte oder in historische, antiquarische und Kunst-Museen. Auch bei diesen Wallfahrten werden entsprechende Reden gehalten, um in den Theilnehmern das große social-menschheitliche Bewußtsein zu stärken.

Von positivistischen „Reliquien" sind besonders zu nennen der schon erwähnte rothe Stuhl, auf welchem Clotilde bei ihren Besuchen bei Comte sich niederzulassen pflegte, ferner das von Clotilde gewundene Blumenbouquet, die Wage, mit welcher Comte in den letzten Jahren seines Lebens seine Nahrung abmaß u. s. w. Alle diese Gegenstände, sowie die nicht sehr große Bibliothek, deren sich Comte bediente, werden in seiner ehemaligen Wohnung ehrfurchtsvoll aufbewahrt.

5. Die neun positivistischen „Sacramente".

Zweck dieser Sacramente ist nach Comte, „alle bedeutenden Augenblicke des Privatlebens dadurch zu heiligen, daß dieselben mit dem öffentlichen Leben in Beziehung gesetzt werden". Das erste dieser Sacramente, die „Darstellung", ist die erste Weihe des positivistischen Sprößlings zum Dienste der Menschheit. Dem Kinde werden hiebei zwei Patrone aus dem positivistischen Kalender gegeben. Dies ist gleichsam die Taufe der Positivisten. Das zweite Sacrament, die „Einweihung", wird dem Kinde gespendet,

Digitized by Google

wenn es 14 Jahre alt geworden ist. Dasselbe soll hauptsächlich der Auflehnung des Geistes gegen das Herz vorbeugen. Der Geist muß nämlich nach Comte immerdar unter der Herrschaft des Herzens bleiben. Das dritte Sacrament, die „Zulassung", wird bei vollendetem 21. Jahre gespendet. Es entspricht der Großjährigkeitserklärung. Durch dasselbe wird der Empfänger zum selbstständigen Dienste des „Großen Wesens", der Menschheit, „ermächtigt". Das vierte, wieder sieben Jahre später zu spendende Sacrament, die „Bestimmung", bildet die feierliche Einführung in den socialen Berufsstand. Das fünfte Sacrament, die „Ehe", soll nicht unter 28 Jahren beim Manne und 21 Jahren beim Weibe ertheilt werden und zwar drei Monate nach der bürgerlichen Trauung. Das sechste Sacrament, die „Reife", heiligt den Eintritt in das reife Alter (42. Lebensjahr). Mit diesem Alter werden nach Comte die Fehler, die sich Jemand noch zu Schulden kommen läßt, ein unwiderrufliches Hinderniß für die Einverleibung in das „Große Wesen". Das siebente Sacrament, der „Rücktritt", soll die von der positivistischen Gesellschaftsordnung auf das 63. Lebensjahr festgesetzte Versetzung in den Ruhestand heiligen. Das achte Sacrament, die „Umwandelung", ist die beim Tode des Positivisten vorzunehmende Ceremonie. Im neunten Sacrament, „Endconsecration" oder „Incorporation" genannt, wird über Verstorbene, die sich dessen würdig gemacht haben, sieben Jahre nach ihrem Tode an deren Sarge die Incorporation derselben in das „Große Wesen" feierlich ausgesprochen. Gleichzeitig werden dann die sterblichen Ueberreste des also Geehrten, gleichsam Heiliggesprochenen, in den heiligen Hain gebracht, welcher nach Comte's Vorschrift jeden positivistischen Tempel umgeben soll. Je nach dem Grade der Apotheose soll hier der Verstorbene entweder eine einfache Grabinschrift oder eine Büste, im günstigsten Falle selbst eine Statue erhalten. Beerdigung ohne Assistenz des positivistischen Priesters auf dem Platze der Verworfenen ist die schwerste sociale Strafe in der positivistischen Gesellschaftsordnung.

Der Empfang all dieser Sacramente ist nach Comte dem Ermessen der Einzelnen freigestellt. Frauenspersonen sind vom vierten, sechsten und siebenten dispensirt.

Thatsächlich steht der Empfang der „Sacramente" bei den Positivisten nicht sehr in Flor. Es ist jedesmal ein Ereigniß in

Digitized by Google

der positivistischen Welt, wenn wieder einmal ein Sacrament gespendet wird. In den jährlich ausgegebenen Cirkularen, welche einen Ueberblick über den Fortgang der positivistischen Sache geben, und in der positivistischen Rundschau (Revue Occidentale) sind alle solche Sacramente-Spendungen sorgfältig registrirt.

Um einen Begriff von diesen Sacramente-Spendungen zu geben, wollen wir einen interessantern Fall hier namhaft machen. Am 19. St. Paul 102 (8. Juni 1890) empfing John Carey Hall, englischer Consul in Japan, aus der Hand Friedrich Harrison's, eines der Häupter der englischen Positivisten zu London, das Sacrament der „Bestimmung". Harrison, nebenbei bemerkt, durchaus kein unbedeutender Mann — Spencer selbst, einer der angesehensten zeitgenössischen Philosophen, gab ihm das Zeugniß, daß er es verstehe, in brillanter Weise eine Controverse zu führen, — hielt zunächst eine lange Rede über die Bedeutung der positivistischen Sacramente. Hierauf richtete er feierlich folgende Frage an den Consul: „Im Namen der hier gegenwärtigen Mitglieder [der positivistischen Kirche], unserer Collegen und Gesinnungsgenossen, fordere ich Sie, John Carey Hall, Consul Ihrer britischen Majestät in Japan, feierlich auf, eine öffentliche Erklärung darüber abzugeben, in welchem Geiste Sie gedenken, Ihre Verpflichtungen im Dienste Ihres Landes auf sich zu nehmen?"

Als Antwort las der englische Staatsbeamte folgendes Gelöbniß ab: „Ich bin entschlossen, den Rest meines Lebens, alle meine Kraft und Zeit, die mir nach Erfüllung meiner Amts- und anderer Pflichten übrig bleibt, auf die Erwerbung einer gründlichen Kenntniß der Völker China's und Japans zu verwenden, um dieselbe nachher meinen Mitbürgern mittheilen zu können. Denn ich habe die sichere Ueberzeugung, daß die Völker des Abendlandes und des äußersten Morgenlandes, wenn sie ihre Ideen, ihre Geschichte und ihre Sitten wechselseitig besser kennen würden, zu einem vollkommeneren Einverständniß kommen und sich näher treten würden und daß dadurch das allgemeine Wohl der Menschheit befördert würde."

Harrison fuhr hierauf fort, er nehme im Namen aller Anwesenden das Gelöbniß entgegen und schloß nach einigen Ermahnungen seine Rede mit folgenden Worten: „Wenn die mittelalterlichen Ritter sich das Schwert umgürteten, schworen sie im Ange-

Digitized by Google

sichte der Kirche und in Gegenwart ihrer Kameraden, sich desselben ihr ganzes Leben lang mit Tapferkeit, Ehrenhaftigkeit und Ausdauer zu bedienen und ohne Furcht und Tadel zu sein. Aehnlich haben nun auch Sie mit dem Schwert sich umgürtet. Möge der Glaube an die Menschheit uns lehren recht zu leben! Möge die Hoffnung auf die Menschheit uns in unseren Bedrängnissen stärken! Möge der Eifer für die Menschheit unsere Herzen erfüllen und uns den Frieden geben mit uns selbst und mit den Mitmenschen!" (Revue Occidentale 1891, Juliheft S. 44 ff.)

6. Kalender und Feste der neuen Menschheitsreligion.

Der Cult wirklich hervorragender Menschen, sagt Comte (Système de pol. pos. II, 63), ist ein wesentliches Element der Menschheitsreligion. Um diesen Cult in System zu bringen, stellte er einen eigenen Kalender für seine Religion her. Seine Aera datirt vom Ausbruche der großen französischen Revolution, so daß 1789 das erste Jahr seiner Zeitrechnung ist. Das Jahr selbst theilt Comte in 13 Monate von 4 Wochen. Jedem Monat setzt er einen der 13 Männer als „Patron" vor, welche nach seiner Ansicht am meisten auf den verschiedenen Gebieten die Entwickelung der Menschheit förderten. Den Sonntagen der einzelnen Monate setzt er die Männer zweiter Ordnung, die im selben Fache wirkten wie die Monatspatrone, als Wochenpatrone vor. Die Tage der Woche erhielten die Namen der Männer und Frauen dritter Ordnung, denen nach Umständen noch Männer und Frauen vierter Ordnung als Zugeordnete (adjoints) beigegeben sind. Im Ganzen umfaßt der neue Heiligenkalender der Menschheitsreligion 558 Namen.

Die positivistischen Namen der Monate lauten: Moses (Theokratie); Homer (Alte Poesie); Aristoteles (Alte Philosophie); Archimedes (Alte Wissenschaft); Cäsar (Militär-Civilisation); Hl. Paulus (Katholicismus); Karl der Große (Feudal-Civilisation); Dante (moderne Epopöe); Guttenberg (moderne Industrie); Shakespeare (modernes Drama); Descartes (moderne Philosophie); Friedrich II. von Preußen (moderne Politik); Bichat (moderne Wissenschaft). — Wie man sieht, eine bunte Gesellschaft.

Die ersten sieben Tage des positivistischen Kalenders führen die Namen: Prometheus, Herkules, Orpheus, Odysseus, Lykurg,

Digitized by Google

Romulus, Numa Pompilius. Auf den jährlichen überzähligen Tag ist das „Fest aller Todten", auf den zweiten überzähligen der Schaltjahre das „Gesammtfest der hl. Frauen" angesetzt.

Die Verehrung der hervorragenden Vertreter der menschlichen Entwickelung bildet den „konkreten" öffentlichen Cult der Positivisten. Als Vorbild und Muster für diese Art positivistischer Frömmigkeit kann der schon erwähnte Friedrich Harrison in London angeführt werden. Harrison hat sich eine eigene Hauskapelle für diesen Zweck eingerichtet. Täglich versammelt er in derselben seine Familie. Bei diesen Versammlungen werden zunächst durch Hersagung einer positivistischen Gebetsformel die dem positivistischen Glauben eigenen Gesinnungen erweckt. Man setzt sich dann in sympathische Beziehung mit dem „Großen Wesen", dem „Großen Fetisch" und dem „Großen Mittel". Hierauf entwirft Harrison ein kurzes Lebensbild des Patrons des betreffenden Tages. Die Feier schließt mit einer auf die positivistischen Monats- und Wochen-Patrone sich beziehenden Anrufung oder Gedächtnißrede. Aus dieser Hausandacht Harrison's ist eine förmliche positivistische Heiligenlegende hervorgegangen, welche unter dem Titel: The new Calendar of great men; Biographies of the 558 worthies of all Ages and Nations in the positivist Calendar of Comte 1892. London & New-York, im Druck erschien.

Am meisten unter allen Menschen verehren die Positivisten Aug. Comte, den Stifter der Menschheitsreligion, selbst. Schon bei Lebzeiten rechnete Comte auf diesen Cult. Er hatte die Ueberzeugung, daß er alles menschlich Große in unübertrefflicher Weise in sich vereinige. Er hielt sich für den größten Wohlthäter der Menschheit und war vom Glauben durchdrungen, daß seine Menschheitsreligion die höchste und endgiltige Stufe aller menschlichen Entwickelung bedeute und das goldene Zeitalter in die Welt einführen würde. Er pflegte von sich zu sagen, daß in ihm Aristoteles und St. Paulus, d. i. die höchsten Geistes- und Herzenseigenschaften, der Philosoph und der Religionsstifter, harmonisch vereinigt seien.

Die getreuen Jünger Comte's huldigen demselben Glauben. Sie finden Comte's Meinung von sich selbst nur noch zu bescheiden. Einer ihrer Wortführer verkündete: „Durch die Kraft seines Geistes und die Tiefe seiner religiösen Empfindung steht Comte sogar

Digitized by Google

über Confucius, Moses, St. Paulus und Mohammed." „Kann es einen Positivisten geben," so ruft Laffitte aus, „der nicht bloß von der größten Bewunderung, sondern auch von der innigsten Dankbarkeit nnd der tiefsten Verehrung gegen den größten und reinsten der Menschen durchdrungen wäre?" Am Weihnachtsfest 1887 meinte sogar Corra, einer der hauptsächlichsten Festredner der positivistischen Kirche, in allem Ernste: „Es dürfte keine allzu große Kühnheit sein, wenn wir die Hoffnung aussprechen, daß das alte Weihnachtsfest, welches gegenstandslos geworden ist, von unseren Nachkommen beibehalten und einst der ewigen Verherrlichung ihres wahren Erlösers [damit ist Aug. Comte gemeint] geweiht werde."

Inzwischen feiern die Positivisten schon den Geburtstag (19. Jan.) und den Sterbetag (5. Sept.) Comte's als ihre Hauptfeste. Die brasilianischen Positivisten haben auf den 5. April zudem noch ein Fest Clotilde's eingeführt. Im Anschluß an diese und andere Festfeiern hat sich bereits der Anfang einer positivistischen Predigtliteratur gebildet[1]).

Recht eifrig zeigen sich die Positivisten auch in Veranstaltung von Gedächtnißfeiern für große Männer und Frauen, und dadurch haben sie unstreitig in Frankreich einigen Einfluß geübt. Laffitte hielt wiederholt im Vereine mit hervorragenden französischen Staatsmännern, ja selbst mit Ministerpräsidenten die Festreden bei solchen von den Positivisten betriebenen oder unterstützten Gedächtnißfeiern. Wir erinnern beispielsweise an die Enthüllung der Statue Gambetta's in seiner Heimath Cahors, an die Hundertjahr-Feier des Todestages Diderot's, eines der hauptsächlichsten Vorläufer Comte's u. s. w.

Außer dem eben geschilderten „conkreten" Cult umfaßt der öffentliche positivistische Cult noch den „abstracten". Dieser bezieht sich auf die hauptsächlichsten social-menschlichen Beziehungen

---

1) Wir erwähnen beispielsweise: The new Religion in its attitude towards the old, a sermon preached at Southfield, Wandsworth, on the anniversary of the birth of Aug. Comte, by Rich. Congreve. London 1859; Comte's life and work, exceptional, but finally normal. An address delivered by Henry Dix Hutton at the Church of Humanity, Falkland-Street, Liverpool on Sunday, 24th Gutenberg 104 (4. Sept. 1892). London 1892.

Digitized by Google

und Einrichtungen: die Menschheit, die höchste sociale Einheit, die Ehe, die Vaterschaft, Sohnschaft u. s. w.; das Dienstverhältniß, das Priesterthum u. s. w. Alle diese socialen Beziehungen und Einrichtungen brachte Comte wieder in einen Festcyklus von gegen hundert Festen.

7. Das Priesterthum der neuen Menschheitsreligion.

„Die Bildung des positivistischen Priesterthums," schreibt Comte, „wird nunmehr die erste Vorbedingung der socialen Wiedergeburt der Welt, welche nicht weniger für die Ordnung, als für den Fortschritt unentbehrlich ist." Diese Worte Comte's stehen an der Spitze aller positivistischen Cirkulare in England und in Frankreich.

Das positivistische Priesterthum hat nach Comte's Anschauung die ausgedehnteste geistliche Gewalt in der endgiltigen Gesellschaftsordnung auszuüben. Seine Hauptaufgabe ist die Leitung des Unterrichtes und der Erziehung des Menschengeschlechtes von der Wiege bis zum Grabe. Das Hauptmittel für diese Erziehung sind die positivistischen Sacramente.

Die erziehliche Aufgabe des positivistischen Priesterthums schließt auch eine entsprechende moralische Einwirkung auf das ganze öffentliche, häusliche und Privat-Leben in sich. Die positivistischen Priester haben demgemäß solche, die ihre positivistischen Pflichten nicht erfüllen, zu mahnen, zu tadeln und im äußersten Falle selbst öffentlichen Tadel im Tempel der Menschheit und im Namen des „Großen Wesens" die große Excommunication über sie auszusprechen. Letzteres Zuchtmittel, meint Comte, übertreffe an Wirksamkeit weit alle bisher bekannten. Denn da die geistliche Gewalt des positivistischen Priesterthums bald in der ganzen Welt anerkannt sein würde, so würde der von einer solchen Excommunication Betroffene, so reich und mächtig er auch sein möge, Niemanden mehr finden, der ihm noch irgend einen Dienst leisten würde. So müsse er trotz aller seiner Schätze und Paläste elendiglich umkommen.

Damit die positivistischen Priester ihre erziehliche Aufgabe durch Unterricht, geistliche Leitung und Rathschläge gedeihlich lösen können, müssen sie namentlich auch den menschlichen Organismus genau kennen und zugleich Aerzte sein. Der Stand der Aerzte, sagen darum die Positivisten, bildet den besten Ansatz zum positivistischen

Digitized by Google

Priesterthum. Um den Aerzten ihren Beruf, als „Vorläufer des sociologischen Priesterthums", zum Bewußtsein zu bringen, veröffentlichte Dr. Audiffrent 1862 einen Appel aux médécins.

Moralisch, so wünschte Comte, sollten sich die positivistischen Priester dadurch zu ihrem Berufe befähigen, daß sie, wie er selbst, die Schule der „Liebe" durch Verkehr mit „würdigen" Frauen durchmachten. Er schrieb daher die Priesterehe vor. „Obgleich die Verheirathung den gewöhnlichen positivistischen Bürgern," so schreibt er (Catéchisme 2. éd. p. 271), freisteht, „so ist sie für die Priester, deren Amt ohne beständige objective und subjective Einwirkung des Weibes auf den Mann nicht gedeihlich ausgeübt werden kann, Vorschrift. Um ihre Ausbildung in dieser Hinsicht besser überwachen zu können, legt die positive Religion diese Verpflichtung schon den einfachen Vicaren auf." Von diesem Standpunkte sprechen die streng orthodoxen Positivisten gegen Laffitte, der nie verheirathet war, den schärfsten Tadel aus. Sie machen geltend, daß schon dieser eine Umstand hätte hinreichen müssen, um ihn von der Nachfolge Comte's auszuschließen.

Comte theilt sein Priesterthum, das allerdings niemals anders als auf dem Papiere bestand, in drei Stufen. Die erste bilden die Aspiranten, die 28 Jahre alt sein müssen. Dieselben erhalten 3000 frcs. Gehalt. Sie werden in ihrer sittlichen Aufführung und in ihren Arbeiten überwacht. Die zweite besteht aus den Vicaren oder Suppleanten mit 35 Jahren als unterste Altersgrenze. Diese üben das Predigtamt aus. Sie erhalten 6000 frcs. Gehalt und wohnen im Presbyterium beim Tempel der Menschheit, der positivistischen Schule gegenüber. Die dritte Klasse bilden die eigentlichen Priester, die 42 Jahre alt sein müssen. Deren Aufgabe ist die Sacramentenspendung und die Ausübung der geistlichen Gewalt in ihrem ganzen Umfange. Sie beziehen ein Gehalt von 12,000 frcs.

Jedes Presbyterium zählt sieben Priester und drei Vicare. 2000 Tempel und ebenso viele Presbyterien genügen für das ganze Abendland. Auf einen geistlichen Functionär entfallen 6000 Seelen. Der Grund, warum in der positivistischen Ordnung so wenige Geistliche ausreichen, ist nach Comte, weil dieselben seitens der Frauen und Proletarier, der natürlichen Bundesgenossen der geistlichen Gewalt, die wirksamste Beihilfe finden.

Digitized by Google

An der Spitze des positivistischen Priesterthums steht der „Hoheprieſter der Menſchheit", welcher in Paris, der Metropole des regenerirten Abendlandes, residirt. Sein Gehalt beträgt 60,000 frcs. Außerdem wird er für die Kosten bei Ausübung seines Amtes schadlos gehalten. Er regiert unumschränkt den gesammten Clerus. Für die anderen vier civilisirten abendländischen Nationen (Spanien, Italien, England und Deutschland) stehen ihm ebenso viele nationale Oberen zur Seite.

Thatsächlich sind die Positivisten bei ihren Versuchen, ein positivistisches Priesterthum im Sinne Comte's zu bilden, nie über unvollkommene Anfänge hinausgekommen. Comte selbst nahm schließlich von der Bezeichnung eines Nachfolgers im Hohenpriesterthum Abstand, da ihm keiner seiner Schüler eines so erhabenen Amtes würdig erschien.

Dagegen fungiren in einzelnen Ländern geistliche Häupter der positivistischen Kirche, die sich mit peinlicher Genauigkeit an die Vorschriften Comte's halten. Unter denselben zeichnet sich besonders Lemos aus, der ein förmliches „positivistisches Apostolat" in Brasilien (Rio de Janeiro, 7 Traversa do Oviolor) gegründet hat. Derselbe betheuert seine positivistische Rechtgläubigkeit mit den vielsagenden Worten: „Wir unsererseits erklären, daß für uns der vierte Band der Politique positive [dieser Band enthält die absonderlichsten Ideen Comte's] der Leviticus ist, und zwar ein wissenschaftlicher Leviticus von eben solcher Gewißheit, wie die Geometrie" (Le positivisme et le sophiste P. Laffitte 1880, p. 4).

Dem Spotte der Welt gegenüber bemerkt er: „Wir wollen lieber wegen unserer Treue gegen Comte mit dem hl. Paulus für Thoren, als von der zeitgenössischen Frivolität für Weise gehalten werden" (Apostolat positiviste 1889, p. 26).

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

XIII.

Literatur.

Das apostolische Glaubensbekenntniß. Seine Geschichte und sein Inhalt. Von Suitbert Bäumer, Benedictiner der Beuroner Congregation. Mit bischöflicher Approbation. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. gr. 8°. 240 S.

Die vorliegende Schrift zerfällt in zwei Theile, deren erster und größter (bis S. 176) sich mit der Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses beschäftigt, der zweite aber einen kurzgefaßten Commentar und eine Würdigung des Inhaltes enthält. Der zweite Theil vollzieht seine Aufgabe, indem er jeden der zwölf Glaubensartikel kurz und gut erklärt (S. 176—226). Diesem fügt der Verfasser Schlußwort und Resultat, einen Nachtrag und Register (S. 226—240) bei.

Der erste Theil, Entstehung des apostolischen Symbolums, handelt nach einer Einleitung (S. 1—9) über „1) Name und Begriffsbestimmung; 2) Ueberlieferung des Textes; 3) Ueberschau über die Aussagen der Quellen und die bisherigen Bearbeitungen; 4) Die älteren Formen des römischen und apostolischen Symbolums; 5) Das apostolische Symbolum zur Zeit Leo's des Großen; 6) Das apostolische, römische und außerrömische (afrikanische, aquilejensische) Symbolum nach Augustinus, Rufinus u. a.; 7) Das altrömische Apostolicum nach Ambrosius; 8) Das römische Apostolicum in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts; 9) Orientalisch-apostolische Symbola; 10) Das Symbolum im 3. Jahrhundert; 11) Das apostolische Symbolum zu Anfang des 3. Jahrhunderts. Eine zu Rom vorgenommene Modification (um 200 bis 220); 12) Das apostolische Symbolum im 2. Jahrhundert, insbesondere in Rom; 13) Ist das Bestehen eines Symbolums oder einer Bekenntnißformel zur Zeit der apostolischen Väter um's Jahr 100 nachweisbar? 14) Die Zeit der Apostel. — Wurzeln des Taufsymbols."

Der Verfasser dieser Schrift gehört einem Orden an, aus dessen Schooß jene großen Männer hervorgingen, die nicht nur

Digitized by Google

eine Zierde der Mauriner-Congregation, sondern der ganzen katholischen Kirche waren. P. Bäumer besitzt dieselbe staunenswerthe Gelehrsamkeit und, was mehr sagen will, denselben frommen und kirchlichen Geist, dieselbe objectiv sachliche Darstellungsgabe, die über dem Großen das Kleine, über dem Detail das Wesentliche nicht übersieht, welche seine Vorgänger schmückte. Sodann steht ihm eine ebenso große Spürkraft als Combinationsgabe zu Gebot. Nur ein Beispiel. Nach seiner Darstellung lauteten bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts die ersten Worte des Symbolums: Credo in *unum* Deum, omnipotentem, creatorem, von dem Anfange des dritten an: Credo in Deum, *patrem*, omnipotentem, creatorem. Wodurch wurde diese Aenderung veranlaßt? Bäumer antwortet: Auf jene im Symbolum ausgesprochene Einheit und Einzigkeit Gottes stützten sich die Monarchianer und Patripassianer. Darum milderte der römische Bischof die scharfe Betonung der Einigkeit Gottes durch Weglassung des unum im Symbolum und markirte durch Hinzufügung des Namens „Vaters" den Personenunterschied in der Einheit des Wesens. Hiemit übereinstimmend gebraucht Papst Dionysius, etwa 40—50 Jahre später zum ersten Male, so viel sich überschauen läßt, in officiellen Papstschreiben den Ausdruck Credere in Deum patrem omnipotentem und macht dabei den erklärenden oder rechtfertigenden Zusatz: Ita scilicet divina trinitas et sanctae monarchiae praedicatio integra servabitur. Durch diese Erklärung fällt zugleich Licht auf die Anklage der Monarchianer, „bis auf Papst Victor sei die Wahrheit überall und in gleicher Weise gelehrt worden; unter dessen Nachfolger Zephyrin habe man sie aber geändert oder umgeprägt". Der Verfasser unserer Schrift fügt dem bei: „Die Kirche, in specie deren Oberhaupt, hat das Recht, ihr Symbolum so umzugestalten, wie sie es für nothwendig erachtet, und die römische Kirche hat von diesem Rechte einen weit geringeren und vorsichtigeren Gebrauch gemacht, als die übrigen abendländischen und orientalischen Kirchen" (S. 126).

Zu derartigen überraschenden Aufschlüssen trägt die Methode Bäumer's viel bei. Er stellt nämlich, wie das mitgetheilte Inhaltsverzeichniß zeigt, zuerst die klaren und sicheren Zeugnisse über das Symbolum aus dem 5. und 4. Jahrhundert zusammen und verfolgt dann die Spuren bis zur apostolischen Zeit. Wenn Aeußerungen

Digitized by Google

des 4. und 3. Jahrhunderts lehren, welche Aufgabe das Symbolum hatte und welches sein wesentlicher Inhalt war, so ist damit die Unterlage gewonnen, um die Beziehung von weniger deutlichen Stellen des 2. Jahrhunderts auf das Dasein und die Beschaffenheit des Glaubensbekenntnisses herauszufinden. In dem Lichte der jüngeren, klareren Zeugnisse schließt sich der volle Sinn und das Verständniß der älteren, dunkleren auf. Ein solches Verfahren kann den Vorwurf hervorrufen, man werde dadurch veranlaßt, das in späteren Jahrhunderten Vorhandene auf die apostolische Zeit zu übertragen. Allein für die auf dem Standpunkte der Offenbarung Stehenden, welche das christliche Glauben und Leben principaliter für eine Entwickelung des von Christus ausgestreuten Senfkörnleins ansehen, ist der Schluß von dem heranwachsenden Baume und seiner Beschaffenheit auf die des Samenkornes berechtigt.

Uebrigens geht Bäumer durchaus nicht zu weit. In der Vorrede sagt er: „Unser Glaube bedarf der Stützen menschlicher Forschung nicht, und bei dem entbrannten ‚Kampfe um das Apostolicum' brauchen wir Katholiken uns nicht zu erhitzen. Wir haben die lebendige Lehrautorität der Kirche. Unser Glaube ruht nicht auf einem geschriebenen Symbol von mehr oder minder erwiesener oder zweifelhafter Aechtheit; in dem unfehlbaren Lehramte der Kirche tritt uns Gottes Autorität entgegen. Allerdings haben wir den Inhalt des Symbolums, wie und weil es die Kirche uns überliefert, als unverfälschte Lehre der Apostel hinzunehmen. Aber über die Entstehung und Geschichte des Symbols können wir ebenso frei reden, wie über den Ursprung der sog. Didache oder ‚Lehre der zwölf Apostel' und über die Entstehungsgeschichte der apostolischen Constitutionen und Canones. Wenn also jemand auf Grund ernstlichen Forschens durch gute Gründe darzuthun vermöchte, daß unser Symbol einen relativ späten Ursprung hatte, so fänden wir keinen Anlaß, zu widersprechen."

Wir empfehlen die Schrift besonders dem Clerus, aber auch gebildete Laien werden sie mit Nutzen lesen.

Breslau. Probst.

Digitized by Google

Tabulae synopticae totius Summae theologicae S. Thomae Aquinatis. Ed. P. *J. J. Berthier.* Freiburg i. d. Schweiz. Veith 1893.

Die Tabellen in Quartformat, 29 an Zahl, enthalten nichts mehr und nichts weniger als eine genaue Uebersicht oder Inhaltsangabe der theologischen Summa des englischen Lehrers. Was sie also vor den Inhaltsanzeigen, die gewöhnlich den einzelnen Theilen oder Bänden der Summa beigegeben werden, voraushaben, ist nichts anderes als eine größere Uebersichtlichkeit für das Auge und durch das Auge für das Gedächtniß. Die Zusammenstellung wird sowohl den Candidaten der Theologie, als auch anderen, die einen raschen Einblick in die reiche Gliederung des großen Meisterwerkes gewinnen wollen, nützlich und erwünscht sein.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Lehrbuch der Moraltheologie von Dr. Theophil Hubert Simar, Bischof von Paderborn. Dritte, verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung 1893. 446 S. Pr. *M.* 5.

Daß der hochwürdigste Verf. seine im Jahre 1867 in erster Auflage erschienene Moraltheologie nun in dritter Auflage vorlegen konnte trotz so vieler anderer älterer und neuerer Hand- und Lehrbücher dieser Disciplin der Theologie, darf man gewiß als Beweis für die Brauchbarkeit derselben betrachten. Das Lehrbuch zeichnet sich vortheilhaft aus durch prägnante Kürze, Uebersichtlichkeit, Klarheit in der Darstellung, strenge Wissenschaftlichkeit, eingehende Benützung der besten Quellen der Moraltheologie, sowie durch ächt kirchliche Gesinnung. Man muß aber beachten, welche Absicht bei Ausarbeitung dieses Werkes vorwaltete. Es will nämlich den Candidaten des geistlichen Standes eine für das erste Studium der Moraltheologie ausreichende, zu eingehenderen Studien anregende und befähigende Darstellung der genannten Disciplin bieten. Maßgebend blieb dabei der Gesichtspunkt, daß die Universität nicht der Ort sei, wo eine vorzugsweise oder gar ausschließlich auf die Zwecke der Beichtpraxis gerichtete Moraltheologie zuerst und in vorwiegendem Maße bei Lehrenden und Lernenden erfordert sei, indem das Seminar überhaupt der unmittelbaren Vorbereitung auf die Uebernahme der seelsorgerlichen Pflichten des

Digitized by Google

geistlichen Standes gewidmet sei und ihm deßhalb auch die Pflege der Moraltheologie in der angegebenen Richtung als seine natürliche Aufgabe zuzufallen scheine. Diese Aufgabe wird natürlich dann eine um so befriedigendere Lösung finden, wenn das vorangegangene theoretische Studium einen genügenden Einblick in die Wissenschaft der christlichen Moral dem Theologen vermittelt, seine Aufmerksamkeit auf die daran sich knüpfenden praktischen Zwecke hingelenkt und ihn zu einer klaren, principiellen Auffassung jener Zwecke befähigt hat. Das ist die Absicht des Verfassers und die Begründung derselben.

In der neuen Auflage erfuhr das Werk mancherlei Verbesserungen theils sachlicher, theils formeller Art. Das früher in den Anmerkungen niedergelegte Material ist, um es leichter übersehen und beachten zu können, näher an den Text herangezogen worden. Viele citirte Schriftstellen sind wörtlich mitgetheilt und das ist gewiß nicht nur den Studirenden willkommen, sondern auch den Priestern, welche sich des Buches zur Vorbereitung auf die Predigt und Katechese bedienen wollen.

Mainz. Schieler.

Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch von Dr. Eugen Müller, Professor der Theologie am Priesterseminar zu Straßburg. Freiburg i. Br., Herder 1892. XIX u. 205 S. gr. 8°. Pr. *M.* 2.80.

Vorbezeichnete Schrift bildet das 1. u. 2. Heft der unter der Redaction von Prof. Dr. Ehrhard und Dr. E. Müller seit dem letzten Herbst herausgegebenen „Straßburger theol. Studien", welche in zwanglosen Heften erscheinen, von denen jedes ein Ganzes für sich bildet und einzelkäuflich ist. Mit dieser Arbeit wurde das neue Unternehmen auf's Beste inaugurirt und wünschen wir demselben recht glücklichen Erfolg.

Das Werk zerfällt in zwei Theile, von denen der erste die „Grundlegung", der zweite die „Ausführung" bietet. Im ersten Theil werden „die Voraussetzungen und Analogien des Wunders in der Natur" und im zweiten „Wunder und Natur in ihrem gegenseitigen Verhältniß" besprochen. Der Herr Verf. greift weit aus, um seine Aufgabe möglichst allseitig und gründlich zu lösen. Dieselbe geht dahin: das Wunder gegen die principiellen Angriffe

Digitized by Google

der modernen Wissenschaft zu vertheidigen, „jenen angeblich unversöhnbaren Gegensatz zwischen Wunder und Wissenschaft auf seinen objectiven Charakter hin zu prüfen, die sog. wissenschaftlichen Principien, welche allerdings die Möglichkeit des Wunders ausschließen, aber als Consequenzen falscher philosophischer Systeme sich ergeben, von den berechtigten Anforderungen und positiven Ergebnissen der inductiven Wissenschaften genau zu trennen und so für den Wunderbegriff die natürliche Grundlage zu gewinnen" (S. 6).

Zu diesem Zwecke betrachtet der Herr Verf. zunächst die verschiedenen physischen Causalitätsgebiete und ihre Gesetze, wie das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das Gesetz der Stetigkeit, das der Continuität und die Gesetzmäßigkeit der organischen Entwickelung, und zeigt dabei, daß keines von diesen Grundgesetzen in concreto derart absolute Geltung habe, daß das verändernde Eingreifen anderer Ursachen schlechthin ausgeschlossen sei, sondern daß sie alle in ihrer abstracten Nothwendigkeit den Charakter der Relativität und Bedingtheit an sich tragen. — Dasselbe ist auch der Fall auf dem Gebiete der psychischen Thätigkeiten, speciell beim Denken und freien Wollen. Ja, da herrscht noch viel weniger als im Bereiche des Physischen starre Nothwendigkeit und besteht daher die Möglichkeit einer höheren Einwirkung auf den Geist durch den Geist. — Aehnliches gilt nicht minder vom Causalzusammenhang der Ereignisse in der Geschichte. Es waltet wohl auch hier eine gewisse Regelmäßigkeit und Gesetzlichkeit, aber keine unabänderliche Nothwendigkeit, sondern die Freiheit der Persönlichkeiten und die Macht des Individuellen übt auf den Gang der geschichtlichen Entwickelung einen bedeutenden bestimmenden Einfluß. Ueberhaupt läßt sich auf dem gesammten Gebiete der Welt keine absolute Nothwendigkeit nachweisen, sondern wie alle Dinge in ihrem Wesen bedingt und bestimmungsfähig sind, so auch in ihrem Wirken, und damit ist die Möglichkeit vorhanden, daß eine höhere Causalität in die niederen Sphären einzugreifen vermag.

Nachdem so der Verf. die Möglichkeit des Wunders nach verschiedenen Seiten hin begründet hat, behandelt er eingehend das Verhältniß desselben zu der Natur sowohl in idealer als realer Beziehung und kommt zu dem Ergebniß, daß wohl zwischen Natur und Wunder ein Gegensatz, aber kein Widerspruch bestehe,

Digitized by Google

(S. 115 ff.). Denn durch das Wunder wird keineswegs die Naturordnung mit ihren Gesetzen zerstört, sondern zu den vielfachen, theilweise gegensätzlichen Factoren derselben tritt ein neuer und zwar der höchste Factor hinzu, um das Bestehende in eine höhere Ordnung zu erheben.

Hierauf folgt dann eine systematische Erörterung über das Wunder, die sich auf den Begriff und die Hauptgebiete desselben erstreckt. Es werden da die drei großen Klassen von Wundern besprochen: das physische, das geistige und das historische. Zu den physischen Wundern gehören z. B. die Wasserverwandlung bei der Hochzeit zu Cana, die Brodvermehrung, die Stillung des Sturmes, die Krankenheilungen und Todtenerweckungen, sowie die Verklärung und Auferstehung Christi. Von der heiligen Eucharistie spricht der Verf. nicht; sie ist offenbar ein metaphysisches Wunder, weßhalb die Wunder eigentlich nicht in drei, sondern in vier Klassen einzutheilen wären.

Die geistigen Wunder zerfallen in intellectuelle (wie Prophetie, Vision und Ekstase) und ethische Wunder (wie die außerordentlichen Erweckungen und Bekehrungen).

Zu den historischen Wundern sind hauptsächlich zu rechnen: die Auserwählung des israelitischen Volkes und die Hauptereignisse seiner Geschichte, ferner die Incarnation, die man mit Recht das „Centralwunder", das „Wunder aller Wunder" genannt hat, die Herabkunft des hl. Geistes, die Entstehung des Christenthums und die Erhaltung der Kirche.

Am Schlusse faßt der Autor das Facit seiner Untersuchung in einer Erörterung über das Verhältniß von „Wunder und Wissenschaft" zusammen, wobei er betont, daß die letztere, wenn sie nicht von falschen und unerwiesenen Voraussetzungen ausgeht, sondern von gesunden philosophischen Principien getragen wird, nicht in einem unversöhnlichen Gegensatze zum Wunder stehen kann.

In dieser Inauguralabhandlung bekundet der Herr Verf. eine tüchtige Durchbildung sowohl in der Philosophie als Theologie und in der allgemeinen Naturlehre. Sein Urtheil ist maßvoll und besonnen und frei von extremen Einseitigkeiten. Auch seine reiche Literaturkenntniß, besonders der neueren gegnerischen Erscheinungen, sowie seine Methode verdient alle Anerkennung. Die Schrift trägt sowohl dem Inhalte als der Darstellung nach ein durchaus wissen-

Digitized by Google

schaftliches Gepräge. Nur Eines dürfte zu bedenken sein: ob sie nicht für die Kreise, für welche sie speciell bestimmt ist, „zu hoch" und „zu abstract" gehalten ist?

Oberdürrbach-Würzburg. Dr. E. L. Fischer.

Lebensweisheit in der Tasche. Splitter und Späne aus der Werkstätte eines Apologeten. Von Fr. Albert Maria Weiß O. Pr. Zweite, umgearbeitete Auflage. Freiburg 1893. Herder'sche Verlagshandlung. kl. 8°. 491 S. Pr. ℳ 2.80. geb. ℳ 3.60.

Vorliegende Schrift muß auf dem Gebiete der Apologetik als eine bedeutende Erscheinung bezeichnet werden, wie es der Name des Verfassers freilich sofort nicht anders erwarten läßt.

Unter den Ueberschriften: Gott, Zweifel und Leugnung, Wahrheit, Geist, Mensch, die Früchte des verbotenen Baumes, Welt, Erlöser und Erlösung, Christenthum, Glaube, Gnade, Kirche und Heilsweg, Christliche Tugend, Vollkommenheit, Selbsterziehung, Lebensweisheit, Kunst des Lebens, Haus und Familie, Erziehungskunst, Volkswirthschaft und Socialpolitik für den Hausbedarf, das öffentliche Leben, Cultur und Civilisation, Menschheit und Geschichte, Tod und Gericht, Ewigkeit — bietet das Buch eine wahre Fülle von tiefen Gedanken, treffenden Erwägungen, witzigen Einfällen, schlagenden Widerlegungen; dabei ist alles neu, originell, interessant auch dann, wenn man hier und da anderer Meinung ist, voller Geist und praktischer Lebensweisheit. Wollten wir Belege für das Gesagte beibringen, dann müßten wir geradezu das ganze Buch abschreiben. Ganz besonders gefallen hat uns der Abschnitt IX: Christenthum; ebenso der kleine, aber inhaltsvolle Abschnitt XVIII: Haus und Familie; jedoch ist es schwer, aus der Fülle des Trefflichen das Trefflichste hervorzuheben. Die zahlreichen Citate, welche der Verfasser aus dem Schatze seiner staunenswerthen Belesenheit dem Buche einverleibt hat, lassen einen Blick thun in die entsetzliche Verworfenheit neuerer und älterer Literatur.

Wir wünschen der „Lebensweisheit" die weiteste Verbreitung und lassen hier noch die Verse folgen, welche der Verfasser dem Buche vorangestellt hat:

Das ist kein Buch zum Zeitvertreiben,
Und keines, wie's Gelehrte schreiben;
Es ist zufrieden, weist es nur
Dem irren Wand'rer sich're Spur,

Digitized by Google

Und heilt's nur eine Seelenqual,
Und bietet's Trost ein einzig Mal.
So nimm's und wahr's für ernste Zeiten,
Und mög' es Frieden dir bereiten!

Mainz. G. Weber.

Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studirende von Dr. Clemens Lüdtke, Domcapitular und Generalvicar zu Pelplin. Zweite neubearbeitete Auflage. Danzig, Boenig 1893. 600 S. *M.* 6.

Die erste Abtheilung dieses Buches ist bereits 1890 Band 2, S. 477 dieser Zeitschrift besprochen worden. Zur Vollendung der Neugestaltung des Werkes können wir dem Verfasser nur Glück wünschen. Als Handbuch für Gymnasien ist der Stoff von 570 Octavseiten mit vielem Kleindruck allerdings zu umfangreich, aber als Materialiensammlung für Religionslehrer, wie auch als Leitfaden für Theologiestudirende und Cleriker, insbesondere für Repetitorien ist das Werk sehr gut zu verwenden und ganz geeignet, auf dem weiten Gebiete der Kirchengeschichte leicht zu orientiren, durch Gründlichkeit und Ausführlichkeit der Darstellung über alle wichtigeren Ereignisse genau zu informiren und durch glaubensvolle Wärme, welche das ganze Buch durchweht, für die Kirche Jesu Christi und deren ruhmreiche Geschichte zu begeistern.

Die Bearbeitung des Stoffes nach dem dreifachen Gesichtspunkte, dem Lehr-, Priester- und Hirtenamt der Kirche, wie sie in der ersten Auflage getroffen, ist auch in den drei Abtheilungen dieser zweiten Auflage beibehalten. Die Bedenken gegen eine solche Eintheilung sind dem Autor nicht entgangen. Eine gewisse Zerstückelung des Stoffes und zahlreiche Wiederholungen sind dabei unvermeidlich. Doch glaubte der Verfasser aus praktischen Gründen an der einmal getroffenen Gliederung festhalten zu sollen.

Ist aber das Buch nach seiner äußeren Anlage unverändert geblieben, so hat es doch inhaltlich nach mehr als einer Seite gewonnen. Die im Ganzen recht zweckmäßig ausgewählten, über den einzelnen Abschnitten stehenden Literaturangaben sind für junge Theologen und alle jene, welche sich über Einzelfragen näher unterrichten wollen, gewiß eine willkommene Beigabe. Allerdings scheint uns die Anzahl der angeführten Werke im Verhältnisse zu dem Umfange des Buches, sowie der betreffenden Abschnitte mitunter,

Digitized by Google

wie § 106, 143, 148, etwas groß zu sein. Das ausführliche Namen- und Sachregister, welches 30 dreispaltige Seiten umfaßt, kommt der Brauchbarkeit des Buches für Lehrer und Schüler vortrefflich zu statten. Auf formelle Abrundung, wissenschaftliche Genauigkeit und sachliche Vervollständigung ist ein besonderes Augenmerk gerichtet worden. Fast jeder Paragraph und jede Seite legen hiervon Zeugniß ab. Stellenweise wäre jedoch eine gewisse Beschränkung wohl rathsam gewesen. Es gilt dies besonders von der Darstellung des kirchlichen Lebens und der Entwickelung von Kunst und Wissenschaft. Eine allzu große Vollständigkeit und Fülle von Details in einem Hand- und Lehrbuche, wie z. B. § 135—139, 141, 146, 149, ist von den Studirenden bei der beschränkten Stundenzahl für Kirchengeschichte kaum zu bewältigen. Diese Ausführlichkeit findet jedoch darin eine Erklärung, daß der Verf. nicht nur ein Lern-, sondern zugleich ein Nachschlagebuch für spätere Jahre liefern und zu diesem Zwecke aus seinem vielseitigen Wissen dem Studirenden in möglichster Kürze möglichst Vieles bieten wollte.

Pelplin. Prof. Dr. Borschki.

History of St. Edmund's College, Old Hall. By the Very Rev. *Bernard Ward*, President. With numerous Illustrations. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Comp. 1893. 8°. XX, 344 pag. 10½ shill.

In meiner Schrift „Wilhelm Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande, Mainz 1885" (Katholik 1885, II, 28—50) konnten Errichtung und Entwickelung des St. Edmundscollegs bei London der Natur der Sache nach nur gestreift werden. In obigem Buche, welches zu der im Monat Juli 1893 zu begehenden Feier des ersten Centenariums dieser Anstalt erscheint, ist diesem Mangel in ausgiebiger Weise abgeholfen. Der Verfasser, Sohn des ausgezeichneten katholischen Philosophen und Vorkämpfers der Scholastik in England William George Ward, hat sich seiner Aufgabe in durchaus würdiger Weise entledigt. Er benützte das Archiv des Collegs, ein Tagebuch des apostolischen Vicars Douglass vom Londoner District und endlich die Acten des erzbischöflichen Archivs von Westminster, zu dessen Hütern der hochselige Cardinal Manning die Väter vom Oratorium des hl. Neri in London vor

Digitized by Google

Jahren schon bestellt hatte. Dieser Umstand wurde zugleich Veranlassung zu einem Austausch, indem Acten über Diöcesanangelegenheiten, welche das Colleg besaß, dem Diöcesanarchive übergeben wurden, und dieses hinwiederum Literalien über das Colleg in dessen Besitz gelangen ließ. Im Anhang werden noch acht wichtige Urkunden beigegeben. Einen besondern Werth empfängt das Buch durch die 39 beigegebenen Lichtdrucke, welche die englischen Collegien in Douai und St. Omer, ferner die Entwickelung des St. Edmundscollegs und endlich die Brustbilder der Bischöfe und apostolischen Vicare darstellen, welche auf die Entstehung und Entwickelung des Collegs entscheidenden Einfluß geübt.

Die im Jahre 1793 von der französischen Regierung verfügte Einziehung alles in Frankreich gelegenen britischen Eigenthums hatte auch die Aufhebung der englischen Collegien zu Douai und St. Omer zur Folge. Jenes hatte 1568 zum Stifter William Allen, den nachmaligen Cardinal. Es war mit der Universität Douai verbunden und diente der Ausbildung der englischen Weltgeistlichkeit. In unseren Tagen ist dasselbe zu besonderer Berühmtheit gelangt, indem Leo XIII. am 29. Dezember 1886 einer großen Zahl der in diesem Seminar gebildeten Missionare die Ehren der Seligen oder Ehrwürdigen zuerkannte. Geleitet wurde die Anstalt nach dem Tode Allen's von englischen Weltgeistlichen. Das englische Colleg in St. Omer dagegen, welches nur die humanistischen Studien betrieb, trat 1592 als eine Schöpfung des Jesuitenpaters Robert Parsons in's Leben und verblieb den Vätern der Gesellschaft Jesu bis zu deren Aufhebung 1762, wo die französische Regierung die Anstalt den Obern des Collegs von Douai unterstellte. Die Darstellung dieser Ereignisse nebst einer drei Kapitel umfassenden kurzen Geschichte derjenigen wenigen katholischen Schulen, die in England selbst seit dem Sturz Jakob II. (1688) im Verborgenen und unter dem fortwährenden Drucke des Damoklesschwertes ihr Dasein fristeten, bilden die Grundlage, auf welcher die Geschichte von St. Edmund sich aufbaut. Die eigentliche Stiftung ist zurückzuführen auf den apostolischen Vicar Douglass (1790—1812), welcher die aus der französischen Gefangenschaft entlassenen Professoren von Douai nach dem St. Edmundscolleg berief und ihnen die neue Schöpfung anvertraute. Im Jahre 1795 wurde der Neubau des Collegs begonnen, aber in Folge finanzieller

Digitized by Google

Schwierigkeiten erst 1800 vollendet. Mit Recht zog der Rector Dr. Stapleton auch den Ministerpräsidenten Pitt und den Herzog von Portland, Minister des Innern, in's Vertrauen. Um allen etwa entstehenden Einwänden seitens des anglikanischen Fanatismus den Boden von vornherein zu entziehen, ertheilte Pitt den Rath, den Neubau in Old Hall Green, wo sich bereits seit dem letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts eine katholische Mittelschule befand, aufzuführen. Denn die bloße Erweiterung einer bestehenden katholischen Schule werde die öffentliche Meinung des protestantischen Englands sich gefallen lassen, Schöpfung einer neuen Schule an einem andern Orte könne zu weiteren Ausbrüchen des Fanatismus führen.

Ueber dem neuen Colleg waltete von vornherein ein Unstern. Im Schooße der vier apostolischen Vicare herrschte Uneinigkeit, indem Bischof Gibson vom Norddistrict zu Crook Hall ein eigenes Colleg schuf, aus welchem nachmals Ushaw sich entwickelte. Den Bemühungen des in London als päpstlicher Agent weilenden Msgr. Erskine, eines Schotten, dem Pius VII. nachmals den Purpur verlieh, war eine Vereinbarung zu danken, die am 15. August 1795 in London abgeschlossen wurde (137). Weitere Schwierigkeiten ergaben sich aus dem Umstande, daß das Colleg der Ausbildung von Laien und künftigen Theologen zugleich diente. Diesem Uebelstande hat erst Erzbischof Manning 1869 durch die Errichtung des Priesterseminars St. Thomas in Hammersmith bei London abgeholfen. Heute ist St. Edmundsseminar Gymnasium und philosophische Lehranstalt in getrennten Abtheilungen.

Sehr beachtenswerth sind die Ausführungen des Verfassers über die Bemühungen der apostolischen Vicare zur Wiedererlangung der in der Revolution in Frankreich eingezogenen englischen Kirchengüter[1]). Während die Regierung Ludwigs XVIII. für die Gebäude der beiden Collegien in Douai und St. Omer Ersatz leistete, gelang es den apostolischen Vicaren nicht, die verlorenen Geldfonds zu erlangen. Mit der Auszahlung der letzteren hatte Frankreich eine britische Commission beauftragt. Ungeachtet der überzeugenden Gründe, welche Bischof Poynter, apostolischer Vicar des Londoner Districtes, in einer Denkschrift vom 27. Januar 1818 in Paris

1) Ausführlich ist diese Frage behandelt in A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland. Mainz 1891. III, 372. 649.

Digitized by Google

entwickelte, lehnten die britischen Commissare die Aushändigung der Fonds ab (324—330). Als Grund wurde angegeben, diese Fonds hätten Einrichtungen gedient, welche das britische Gesetz verboten, insbesondere aber als Messenfonds abergläubische Zwecke verfolgt, welche das Gesetz verpöne.

Denkwürdig ist das Colleg, dessen Bedeutung im Laufe der Zeit immer mehr sich offenbarte, durch eine Versammlung der apostolischen Vicare im Jahre 1803, deren Decrete (319) zur Mittheilung gelangen. Ferner tagte hier 1873 im Monat August unter Erzbischof Manning das vierte englische Provinzialconcil. Manning bewies dem Colleg ausnehmend seine Fürsorge, indem er Msgr. Patterson zum Präsidenten desselben berief. Der letztere hat sich um die Entwickelung der Anstalt (1870—1880) große Verdienste erworben und wurde zur Belohnung seiner gesegneten Thätigkeit dann von Leo XIII. zum Titularbischof von Emmaus befördert. Die Kapelle des Collegs, welche der geniale Pugin geschaffen, gehört zu den feinsten Erzeugnissen der modernen Gothik. Während der trüben Zeiten des Culturkampfes haben manche deutsche Studenten und Priester im St. Edmundscolleg Aufnahme gefunden.

Dem Präsidenten und dem Colleg bringen wir zu der bevorstehenden Hundertjahrfeier unsern aufrichtigen Glückwunsch dar.

Aachen. A. Bellesheim.

Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luther's Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild von Nikolaus Paulus, Priester des Bisthums Straßburg. Herder, Freiburg 1893. Drittes Heft des I. Bandes der Straßburger theologischen Studien, herausgegeben von Dr. Ehrhard und Dr. Müller. IX u. 136 S. Pr. *M* 2.

Der Name des Autors ist in diesen Blättern nicht unbekannt[1]). Seine Specialität ist, sog. Reformatoren in ihr verdientes, allerdings etwas trübes Licht zu stellen, dagegen katholische Gelehrte der Reformationszeit theils aus dem Dunkel hervorzuziehen, in welchem sie unverdienter Weise verborgen waren, theils eine kräftige

1) Jahrgang 1891 I, 317 ff.; II, 44 ff., 346 ff. Meine Besprechung seiner Schrift: J. Hoffmeister, S. 562 ff. Siehe auch Hist.-pol. Bl. 1891 I, 663 ff., 793 ff.; 1892 I, 817 ff.; II, 83 ff. Hist. Jahrbuch XII, 309 ff.; XIV, 517 ff.

Digitized by Google

Lanze für ihre Vertheidigung einzulegen. Der Ehrenrettung des wackern Augustiners P. Hoffmeister (Herder 1891) folgt ein gar schönes Lebensbild seines Ordensgenossen, der gewöhnlich nach seinem Geburtsort Usingen genannt wird. Die Anregung dazu gab P. Pius Keller, Generalcommissär und Prior des Augustinerklosters in Münnerstadt, ein eifriger Forscher und gründlicher Kenner der Geschichte seines Ordens. Geboren um 1465, lehrte Usingen von 1491 an mit Auszeichnung Philosophie an der Universität Erfurt. Schon fünfzig Jahre alt, trat er 1512 aus den edelsten Motiven in das dortige Augustinerkloster, lehrte dann Theologie und erhielt das Doctorat derselben. Höchst interessant ist sein Verhältniß zu Luther, der seinem ehemaligen Lehrer hohe Achtung zollte, und als dieser sich mit Klostergedanken trug, begeistert zu ihm von den Segnungen des Ordenslebens sprach, welches er später so heftig angriff. Von der Aufgabe der Philosophie und ihrem Verhältniß zur Theologie hatte Usingen eine durchaus richtige Ansicht. Er tadelt, daß die meisten Theologen seiner Zeit dem theologischen Wein so viel philosophisches Wasser beigemischt, daß er seinen ursprünglichen Geschmack fast ganz verloren. Dagegen tadelt er später an Luther, daß dieser die Philosophie gänzlich verachte; darum sei er in so viel Irrthümer gefallen. Noch im Jahre 1516 rühmt ihn Luther einem andern Pater als einen Seelenführer, „wie unter Menschen ein besserer nicht gefunden werde"; noch 1520 läßt er ihm Grüße sagen. Aber alle Versuche, bei seinem eigenen Abfalle ihn mitzuziehen, waren fruchtlos; erst von da an klagt Luther über den eigensinnigen Alten, der, härter als Diamant, von den einmal gefaßten Ansichten nicht abzubringen sei. Man kann sich denken, wie schmerzlich es den alten Mann berührte, sehen zu müssen, wie so viele seiner Schüler und Ordensgenossen abfielen. Trotz öffentlicher Beleidigungen und thätlicher Mißhandlungen predigte er kühn die katholische Wahrheit und trat in literarischen Kampf mit den Erfurter Prädicanten, rügte aber auch scharf und schonungslos die Fehler des Clerus. Bis zum Jahre 1525 hielt er mit einigen treu gebliebenen Ordensgenossen im Kloster zu Erfurt aus; dann aber wurden sie vertrieben und Usingen begab sich zu seinen Mitbrüdern nach Würzburg. Dort trat er sofort gegen den lutherisch gesinnten Domprediger Haner auf, veranlaßte dessen Rücktritt und war eifrig thätig als aposto-

Digitized by Google

lischer und bischöflicher Visitator der Klöster der übrigen Orden. Eine ganze Reihe apologetischer Schriften entfloß noch der Feder des greisen Gelehrten. Während des Reichstages zu Augsburg 1530 predigte er regelmäßig im Dom; im folgenden Jahre schrieb er eine Entgegnung auf Melanchthon's Apologie der Augsburger Confession. Am 9. September 1532 starb er siebenzigjährig und fand seine Ruhestätte in der Augustinerkirche zu Würzburg.

Paulus' historische Methode ist hinreichend bekannt. Alle seine Ausführungen belegt er sorgfältig aus den Quellen. Seine Uebersetzungen sind glatt und elegant. In der scholastischen Philosophie ist er gut bewandert und mit Bienenfleiß trägt er aus den Quellen die significanten Stellen zusammen, mit welchen er das theologische System der von ihm behandelten Persönlichkeiten belegt. Er ist ein Ammanuensis, wie Janssen deren ein Dutzend sich hätte wünschen mögen. Die Bausteine, die er liefert, sind so fein und zierlich behauen, daß sie prächtiges Material zur Einfügung in einen größeren Bau bieten.

Bamberg. Dr. H. Weber.

Chronik von Ockstadt. Nach Urkunden der von Frankenstein'schen Archive zu Ockstadt und Ullstadt bearbeitet und herausgegeben von J. B. Rady, Pfarrer zu Ockstadt. Friedberg in Hessen, Buchdruckerei von B. Eke 1893.

Wo kein Archiv, da keine Geschichte, kann man wohl behaupten. Wo deßhalb ein Kloster oder Stift, wo eine Burg gestanden, mithin Urkunden ergangen sind und aufbewahrt wurden, da läßt sich Geschichte schreiben auch vom allerkleinsten Orte: das gilt auch von Ockstadt. Der Verf., nicht unerfahren auf dem Gebiete der hessischen Geschichtsforschung, hat aus den gedruckten und ungedruckten Quellen diese Chronik zusammengestellt. Die Geschichte Ockstadts reicht bis in's achte Jahrhundert; der Ort stand unter den Grafen von Kleeberg und Mörle bis 1280, dann unter den Dynasten von Eppenstein, Herren von Cleen, den Freiherren von Frankenstein, jetzt gehört er zu Hessen-Darmstadt.

Neben Ockstadt wird der benachbarten Orte, so Friedbergs, gedacht, dabei auch des ehemaligen Ruralcapitels Friedberg. Nur aus solchen Localgeschichten wird klar, welche Drangsale in Kriegszeiten viele Orte auszustehen hatten! Man sehe Beilage 8 für die Jahre 1618—29.

Digitized by Google

Paul Krutschek, Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche. Dritte, abermals sehr verbesserte und vermehrte Auflage. Regensburg, Fr. Pustet 1891.

Ambrosius Kienle O. S. B., Kleines kirchenmusikalisches Handbuch. Freiburg i. B. Herder 1893.

Magnificat, Katholisches Gebet- und Gesangbuch für die Erzdiöcese Freiburg. Ebend. 1892.

1. Krutschek und Kienle haben dieselbe Aufgabe von verschiedener Seite in Angriff genommen. Ersterer geht dabei vor wie ein noch junger, für ein hohes Ideal begeisterter Streiter, der wirklichen oder vermeintlichen Uebelständen mit der Wucht dictatorischer Verurtheilung zu Leibe rückt; letzterer erweckt durch sein gereiftes Urtheil unsere Sympathie und stellt auf solche Weise das mit seinem Partner gemeinsame Ideal in ungetrübter, makelloser Schönheit hin.

Beide Schriften erachten wir für verdienstvoll, nur muß man die Kreise, innerhalb deren sie wirken sollen, gegen einander abgrenzen. Die lose schriftstellerische Art, mit der Krutschek seinen Stoff behandelt, seine Strenge und Rücksichtslosigkeit bestehenden Verhältnissen gegenüber, der anspruchsvolle Ton, der dem Werke ein eigenes Gepräge verleiht (er scheint schon in der auffälligen Reclame durch, die der Verfasser der Vorrede anzufügen beliebte), legen die Annahme nahe, daß der Verfasser an solche kirchenmusikalische Zustände gedacht hat, bei denen es zuweilen nichts schadet, wenn man mit der Keule dreinschlägt. In der Natur solcher Hiebe liegt es dann, daß auch einmal daneben gehauen wird, und so wird man es Krutschek vergeben, wenn er zuweilen des Guten zu viel thut; es bezieht sich dies namentlich auf die Interpretation gewisser kirchlicher Verordnungen, die nicht selten gepreßt werden. Am rechten Ort wird das Buch ohne Zweifel Gutes stiften: es wird Schläfrige aufrütteln, daß sie sich des Ernstes und der Würde der Musica sacra bewußt werden. Wo noch der alte gedankenlose Schlendrian herrscht, da wünschen wir dem Buche weite Verbreitung.

2. An ein anderes Publikum dürfte sich Kienle's „Handbuch" wenden. In erster Linie berücksichtigt es Verhältnisse der Erzdiöcese Freiburg i. B.; für das neue Gesangbuch „Magnificat" will es den Boden bereiten, seine Werthschätzung verbreiten. Da jedoch diese Tendenz auf die Composition des Buches fast nur für

Digitized by Google

den ersten Abschnitt bestimmend einwirkt, so kann es auch außerhalb der Diöcese vortreffliche Dienste leisten.

Kienle ist — man weiß das von seiner sonstigen wissenschaftlichen Thätigkeit her — einer von denjenigen Kirchenmusikschriftstellern, die auf der Höhe allgemeinen Wissens stehen. Beherrschung der Materie, klare Anordnung und ein nobler Stil zeichnen auch diese Schrift aus. Die Darstellung der einzelnen Disciplinen verräth den historischen Blick, der den Verfasser davon abhält, den Problemen einseitig theoretisch nahe zu treten. Wo es gilt, Mißbräuche abzustellen, ist Kienle milde und maßvoll, viel zu welterfahren, als daß er den Werth ruhigen, sachlichen Ermahnens verkännte. Insbesondere hat der ebenso gelehrte als fromme Benedictiner das Kapitel von den kirchlichen Vorschriften über Kirchenmusik, deren unweise, rein theoretische Behandlung nicht selten den Mangel positiven Wissens zu verdecken scheint, zum ersten Male in verständiger Deduction dargestellt.

3. Wer in Sachen der Gesangbuchsreformen bewandert ist, für den wird zur Charakterisirung des „Magnificat" der Hinweis darauf genügen, daß es streng genommen nur eine neue Auflage des „Mohr'schen Psälterleins" ist, welches heute überall die verdiente Anerkennung besitzt. An diesem hat ein Menschenalter gearbeitet, und es will uns scheinen, daß die Art seines Zustandekommens als nachahmenswerth angesehen werden müsse; nicht mit einem Male, infolge obrigkeitlicher Anregung, stand es da als fertiges Ganzes, sondern die mit dem fortschreitenden Studium des kirchlichen Volksliedes wachsende Erkenntniß, wie auch der geläuterte Sinn für das Volksthümliche haben dem Werke nach und nach vorliegende Form gegeben. „Gut Ding will Weile haben" — dieser Spruch paßt vortrefflich auf unser „Magnificat". Für das Musikalische sind tüchtige Fachmänner zu Rathe gezogen worden. Die Verbindung von Gesang- und Gebetbuch kann der Verbreitung des schönen Buches nur förderlich sein.

Freiburg i. d. Schw. Dr. P. W.

Digitized by Google

Incunabula xylographica et chalcographica. Katalog 90 von L. Rosenthal's Antiquariat in München Mit 102 Illustrationen. München, Buch- und Kunstdruckerei von Knorr und Hirth 1892. 61 S. Fol. Pr. *M.* 10.

Die allerwärts bekannten Kataloge des Antiquariats Rosenthal in München sind vorzüglich gearbeitet und infolge dessen zu wahren Repertorien geworden, die der Bibliophile nicht leicht bei Seite legen wird. Den Höhepunkt auf diesem Gebiete hat die genannte Firma mit dem Kat. 90 unter obigem Titel erreicht. Er bietet 102 Illustrationsproben, d. i. gut gelungene Abdrücke von Blättern des Holz- und Metallschnittes der ältesten Zeit bis zum Beginne des 16. Jahrhunderts. Es kommen nach diesem Kataloge zum Verkaufe Bilderhandschriften Nr. 1—4, Holzschnitte 5—110, Blockbücher 111—117, Schrotblätter 118—126, Teigdrucke 127—128, Niellen 129—140, Kupferstiche 141—168, Bücher mit Illustrationen 169—233. Die hier dargebotenen Nummern behandeln das Leben und Leiden Jesu Christi, das Leben Mariä und der Heiligen, ferner andere religiöse Gegenstände. Darunter finden sich ganz ungewohnte Darstellungen, z. B. Christus und die drei reuigen Sünder: Petrus, Magdalena und der Schächer (S. 23); das römische Wallfahrtsbild: St. Petrus und Paulus, das Veronikatuch haltend, zur Erinnerung an das Jubeljahr 1450 (Pastor, Päpste I², 368); S. 16 die Hand des Herrn, d. i. die zum Segen erhobene rechte Hand, dahinter der Kreuznimbus als eine Runde mit der Umschrift: Quod appositum est et apponetur, per dexteram dei patris omnipotentis benedicetur; eine andere Runde enthält das Agnus Dei mit Siegesfahne, aus einer Brustwunde strömt Blut in einen Kelch, in der Rundung die Worte: Die Ewig Säligkeit Sey Euch Allen Bereit (Neujahrswunsch?). F. F.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Digitized by Google

XIV.

Der Probabilismus.

(Von Dr. Huppert.)

V.

(Fortsetzung.)

Nach Erklärung der grundlegenden Begriffe läßt sich der Probabilismus in folgende These zusammenfassen: Es ist erlaubt, eine Handlung zu setzen oder zu unterlassen, wenn eine wohlbegründete Meinung *(sententia solide probabilis)* dafür spricht, es sei nicht unerlaubt, jene Handlung zu setzen oder zu unterlassen.

Untersuchen wir zuerst, ob und wie diese These von den Moralisten vertheidigt wird. Der hl. Alphons hat hierüber eine Abhandlung geschrieben, welche den Titel führt: Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris. Er vertheidigt in dieser 1755 in Neapel erschienenen Dissertation genau unsere Ansicht: Quarta sententia tenet, licitum esse sequi opinionem probabilem et minus tutam, relicta probabiliore . . . *Ultimam (quartam) benigniorem et communissimam probandam aggredimur, nempe licitum esse uti opinione probabili etiam in concursu probabilioris pro lege, semper ac illa certum ac grave habeat fundamentum.* Ob der hl. Kirchenlehrer dieser Lehre stets treu geblieben ist oder später einem andern Systeme sich zugewandt hat, wird später eingehend untersucht werden. Zunächst entnehmen wir der angeführten Dissertation einige historische Angaben. Der hl. Alphons zählt aus Julius Mercorus († 1669) 57 Autoren als Probabilisten auf, denen er noch 27 hinzufügt. Alle lehren in ziemlich gleichen Worten mit Barthol. Medina, der diesen Satz zuerst aufgestellt haben soll: *Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior.* Der Heilige unterschreibt auch die Worte des

Digitized by Google

Terillus: Pro contraria sententia vix unus est auctor pro decem, qui sunt pro nostra. Terillus[1]) selbst citirt 200 Moralisten, die den Satz vertheidigten: Licitus est usus sententiae probabilis, probabiliori sententia relicta. Gobat[2]) fügt diesen noch 25 und Moya[3]) noch mehrere andere hinzu.

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß mehrere Cardinäle — es werden in der angeführten Dissertation 4 aufgezählt —, viele Bischöfe — der hl. Alphons nennt 7 — den Probabilismus vertheidigten. Auch Benedict XIV. huldigte demselben in seinem berühmten Werke de synodo dioecesana, das er zwar als Erzbischof von Bologna schrieb, aber als Papst herausgab. Hier gibt der gelehrte Papst z. B. auf eine Frage über den Empfang der hl. Communion die Antwort: In tanta opinionum dd. discrepantia integrum erit parocho eam sententiam amplecti, quae sibi magis arriserit[4]). Auch den hl. Franz von Sales und den hl. Karl Borromäus dürfen wir unter die Probabilisten zählen. Der erstere empfiehlt in einem seiner Briefe sehr die Summa des Toletus, weil sie »contiene dottrina sicura« ... In derselben schreibt aber der gelehrte Cardinal: Notandum est tertio, cum aliquid est sub opinione, si casu accidat, confessarium esse opinionis eorum, qui tenent esse illicitum, et poenitens, esse licitum; potest poenitens obligare Confessarium, ut ipsum absolvat in sua opinione: et ita debet facere Confessarius, dummodo tamen utraque opinio sit probabilis, alias non[5]). Und am Schlusse bemerkt er in einer Note: Suarez *rectissime* docet, confessarium quemlibet ... posse et debere absolvere poenitentem sequentem opinionem probabilem, *quamvis ipse probabiliori adhaereat.* Nach dem hl. Franz ist also der Probabilismus »dottrina sicura«. Der hl. Karl Borromäus empfiehlt den Beichtvätern seiner Diöcese Lessius und Reginaldus: beide nach Mercorus, dem »acerrimus rigidae sententiae propugnator«, Anhänger des Probabilismus.

Unsere These stützt sich nach dem Gesagten auf eine Autorität, wie sie keinem andern Moralsysteme zur Seite steht. Papst, Car-

1) De conscientia probabili q. 22, n. 9. — 2) Clyp. n. 5.
3) Quaest. select. mor. 9. 6. § 2 sq. — 4) Lib. 7, cap. 11, n. 3.
5) Lib. 3, c. 20, n. 2.

Digitized by Google

dinäle, Bischöfe, Heilige, eine große Anzahl von gelehrten Moralisten, deren Namen den besten Klang in der Wissenschaft haben, treten für den Probabilismus ein. Mit Sicherheit kann daraus auf die Richtigkeit dieses Systemes geschlossen werden; denn es wäre undenkbar, daß so viele und so gewichtige Autoren in einer so weittragenden Frage sich geirrt hätten. In vielen anderen Punkten weichen die den Probabilismus vertheidigenden Moralisten von einander ab, aber in diesem Cardinalpunkte sind sie einig: Beweis dafür, daß sie nicht sinnlos einander abgeschrieben, sondern wegen wichtiger innerer Gründe sich für den Probabilismus entschieden haben. Es käme übrigens einer Verleumdung gleich, wollten die Probabilioristen unsere Autoren des Abschreibens beschuldigen, da wir unter denselben Namen finden, die solches absolut ausschließen.

Auch der Umstand fällt hier schwer in's Gewicht, daß die Kirche die Lehre des Probabilismus stets duldete. Es ist wahr: die Kirche billigt nicht alles, wozu sie schweigt; aber hier ist ihr Schweigen ein Beweis für die Wahrheit des Systems. Es handelt sich nämlich in dieser Frage um die Leitung der Gewissen, in der ein Irrthum bedeutenden Schaden anrichten könnte. Haben ja doch Probabilioristen und Aequiprobabilisten den milden Probabilismus als den Ruin des kirchlichen Lebens bezeichnet. Wenn dem so wäre, dann müßte das Wort des hl. Augustinus Geltung haben: Ecclesia Dei multa tolerat et tamen quae sunt contra fidem sanctam vel *bonam vitam*, nec approbat, *nec tacet*, nec facit[1]). Darum kann mit dem hl. Thomas argumentirt werden: Quod vergit in commune periculum, non est ab Ecclesia sustinendum. Sed Ecclesia sustinet. Ergo non est periculum peccati mortalis[2]). Wenn der Probabilismus falsch ist, gereicht er der Menschheit zum größten Schaden und dürfte deßhalb von der Kirche nicht geduldet werden. Die Kirche duldet ihn aber, also ist er nicht falsch.

Ja nicht nur stillschweigend, sondern positiv hat die Kirche den Probabilismus, wenigstens im Gegensatz zum Probabiliorismus, gebilligt. Wir haben vier Actenstücke, aus denen dies bewiesen werden kann, nämlich:

1. Das Decretum super revisione et approbatione operum Venerab. Alphonsi, im Proceß der Seligsprechung des hl. Alphons,

1) Epist. 119. — 2) Quodlib. 9, a. 15.

Digitized by Google

vom 18. Mai 1803. Darin heißt es: »Facta... plena relatione tam praefatorum operum impressorum, quam aliorum Mss. omnium . . . nihil in eis censura dignum repertum fuit . . . Quibus SS. D. N. relatis, Sanctitas sua benigne annuit.«

2. Eine Antwort der hl. Pönitentiarie vom 5. Juli 1831. Dieselbe lautet: 1. Utrum sacrae theologiae Professor opiniones, quas in sua theologia morali profitetur B. *Alphonsus a Ligorio*, tuto sequi possit ac profiteri? R. »Affirmative, quin tamen inde reprehendendi censeantur, qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur.« — 2. An sit inquietandus confessarius, qui omnes B. *Alphonsi* sequitur opiniones in praxi S. poenitentiae tribunalis sola ratione, quod a S. Sede Apostolica nihil in operibus censura dignum repertum fuerit? R. »Negative, habita ratione mentis S. Sedis circa approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonizationis.«

3. Die Bulle der Heiligsprechung vom 26. Mai 1839. Von den Schriften des Heiligen wird darin gesagt: »Illud vero imprimis notatu dignum est, quod, licet copiosissime scripserit, ejusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse, post diligens institutum examen perspectum fuerit.«

4. In dem Apostolischen Schreiben, in welchem dem Heiligen am 7. Juli 1871 der Titel Doctor Ecclesiae verliehen wird, finden wir die wichtigen Worte: »Plurimos libros conscripsit, sacra eruditione et pietate refertos, sive inter implexas theologorum tum laxiores, tum rigidiores sententias ad tutam muniendam viam, per quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent . . .«

Alle diese vier Actenstücke enthalten eine Approbation des milderen Systems des Probabilismus, wenigstens im Gegensatz zum Probabiliorismus, gegen den der hl. Kirchenlehrer ohne Zweifel geschrieben hat. Man erinnere sich nur eines Patuzzi, des heftigsten Gegners des hl. Alphons. Ob der Heilige dem System des Probabilismus, das er ohne Zweifel in oben angeführter Dissertation gelehrt hat, treu geblieben ist und ob demnach diese Actenstücke auch eine Approbation des Probabilismus im Gegensatze zum Aequiprobabilismus enthalten, wird am Schlusse dieser Arbeit untersucht werden. Hier genügt es, gegen den Probabiliorismus

Digitized by Google

festzustellen, daß wir eine positive Anerkennung des Probabilismus von Seiten der höchsten kirchlichen Lehrgewalt besitzen.

Aber ist nicht auch der Probabiliorismus von der Kirche anerkannt? Positiv wie der Probabilismus sicher nicht. Wir wollen aber auch nicht sagen, daß er verworfen ist, wenn auch in dem Schreiben vom 7. Juli 1871 eine Mißbilligung desselben gefunden werden muß. Hat die Kirche aber auch bis jetzt zu dem strengeren System geschwiegen, so spricht dies Stillschweigen doch nicht so zu dessen Gunsten wie für den Probabilismus. Wir haben oben vom hl. Augustinus gehört, daß die Kirche nicht schweigen kann zu einer Lehre, die contra bonam vitam ist. Der Probabiliorismus behauptet aber, deßhalb das richtige System zu sein, weil er die »bona vita« fördert; er verdirbt die guten Sitten nicht, weil er im Zweifel über das Gesetz meistens zu Gunsten desselben eintritt, damit es nicht übertreten werde. Er hat also die ausgesprochene Tendenz, die gute Sitte zu fördern. Zu einer solchen Lehre kann aber die Kirche eher schweigen, auch wenn dieselbe falsch ist. Allerdings kann auch der Probabiliorismus die gute Sitte gefährden. Aber die Tendenz des Systems ist eine andere, und gerade weil der Probabilismus der Ruin des kirchlichen Lebens sein soll, haben ja die Eiferer des 18. Jahrhunderts dem Probabiliorismus das Wort geredet. Daß er überdies wenig der guten Sitte geschadet hat, findet darin seine Erklärung, daß die Probabilioristen ihre Theorie nicht mit aller Strenge in die Praxis übertragen haben[1]).

Zur Vervollständigung dieses Argumentes muß hier ein Wort über die Geschichte des Probabilismus eingeschaltet werden. Allgemein wird Barthol. Medina aus dem Orden des hl. Dominikus als der Vater des Probabilismus angesehen. Der wissenschaftliche Aufbau dieses Systems stammt in der That von dem gelehrten Dominikanermönch. Aber diese Lehre Medina's war keineswegs eine neue Lehre. Sein Commentar zur Summa theologica (in I. II) erschien 1571, kurz vorher 1560 starb Dominikus Soto, der nach aller Ansicht ein entschiedener Probabilist war. Ueber ein Jahrhundert früher schrieb schon der gelehrte Dominikaner Johann Nider († 1438) die für uns wichtigen Worte: Inter contrarietatem opinionum eligens unam partem

1) Vgl. Lehmkuhl, Theol. mor. I. n. 95.

Digitized by Google

tunc videtur securus in conscientia, quando illa opinio non est evidenter contra sacram scripturam vel determinationem ecclesiae, *modo sciat vel per se vel per alium, cui credit, probabiliter rationes contrarias solvere*[1]).

Ein Zeitgenosse Nider's war der hl. Antoninus (1389—1459), Antoninus consiliorum genannt. Er schreibt in seiner Summa: »Cum bona conscientia potest quis tenere unam partem alicujus opinionis et secundum eam operari, excluso saltem scandalo, quae sc. pars habeat pro se notabiles doctores, dummodo talis opinio non sit contra auctoritatem expressam sacrae Scripturae, nec contra determinationem Ecclesiae catholicae, et quando etiam ex contrarietate talium opinionum non inducatur ad dubitandum, sed bonam sibi conscientiam et credulitatem formet de eo, quod credit tamquam de probabiliori parte, praecipue quando quis adhibet diligentiam inquirendo an liceat, nec invenit aliquid quod eum sufficienter moveat ad hoc, quod sit illicitum . . . Item ex responsis, quae videntur data ab *Alberto Magno*, habetur, quod frater simplex vel quilibet homo cum salute potest sequi in consiliis quamcunque opinionem voluerit, dummodo alicujus doctoris magni opinionem sequatur. *Hostiensis* etiam dicit . . .: Ubi sunt diversae opiniones et diversa judicia, semper humanior praeferenda est et aequior[2]).« Darnach reichen die Grundsätze des Probabilismus bis in's 13. Jahrhundert hinauf, bis zur Zeit des seligen Albert (1193—1280) und des berühmten Bischofs von Ostia († 1271), und wurden schon 300 Jahre vor Medina gelehrt. Christianus Lupus (1612—1681) weist in seiner Abhandlung de antiquitate et legitimo usu sententiae probabilis nach, daß die ältesten Kirchenväter, der hl. Hieronymus, der hl. Fulgentius, Theodoret und andere die schwierigsten Fragen nach den Regeln des Probabilismus zu beantworten pflegten.

Wenn wir die Geschichte des Probabilismus abwärts verfolgen, so finden wir, daß er bald nach Medina Gemeingut der Moralisten geworden ist in der wissenschaftlichen Form, wie Medina sie auf-

1) Consolatorium timor. conscient. c. 11.

2) Antoninus, Summ. part. 1, tit. 3, cap. 10, § 10.

Digitized by Google

gestellt hat. Gefeierte Theologen aus dem Dominikaner-, Franziskaner-, Cistercienser-, Karmeliter-, Augustinerorden des 16. und 17. Jahrhunderts vertheidigen den Probabilismus in den nämlichen Worten, wie wir ihn oben ausgesprochen haben. Das System war demnach nicht ausschließlich Domäne der Jesuiten, deren beste Schriftsteller, wie Suarez, Vasquez, Laymann, Lugo, Sanchez u. s. w., freilich auch für die mildere Lehre in die Schranken traten.

Schon früh begegnen uns einzelne Autoren als Gegner des Probabilismus; bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts aber war er die herrschende Doctrin. Selbst Gonzalez, der Führer der Gegner, muß gestehen, daß bis zum Jahre 1656 fast alle Theologen den Probabilismus lehrten. Von da ab beginnt die Reaction. Der Jansenismus mit seiner rigoristischen Strenge spuckte in vielen Köpfen der Gelehrten, und wenn wir auch da noch viele Probabilisten finden, so stehen ihnen doch viele Tutioristen und Probabilioristen gegenüber. Es ist eben schwer, sich dem Einflusse der Zeit zu entziehen. In der Moral sollte eine strengere Richtung eingeschlagen werden: einige stellten darum den Tutiorismus auf, andere hielten den Probabiliorismus für den geeigneten Weg zu diesem Ziel. Daher bekannten sich viele Moralisten zu diesen strengeren Systemen, besonders zum Probabiliorismus. Den Jansenisten war überdies nichts mehr verhaßt, als der Jesuitenorden, als dessen Schoßkind der Probabilismus galt. Sowohl aus Haß gegen die Jesuiten, wie aus Tendenz zum Rigorismus befehdete man daher den Probabilismus auf alle Weise. Es erschien ein Pamphlet nach dem andern gegen die Jesuiten und deren Moral. Den Reigen eröffnete Pascal mit seinen *Lettres provinciales*, in denen der Probabilismus als häßlicher Schandfleck der Moral gebrandmarkt wurde.

Auch katholische Autoren ließen sich von diesem jansenistischen Geiste anstecken und wandten sich dem Probabiliorismus zu. So finden wir im 17. und 18. Jahrhundert folgende Moralisten als hauptsächliche Vertreter des Probabiliorismus: Jul. Mercorus († 1669), Contenson († 1674), Fagnani († 1678), Gonet († 1681), Antoine († 1743), Concina († 1756), Billuart († 1757), Berti († 1766), Collet († 1770), Patuzzi († 1769), der erbitterte Gegner des hl. Alphons.

Digitized by Google

Der Probabiliorismus gelangte jedoch nicht zur allgemeinen Herrschaft; es gibt vielmehr auch in jener, für die Moral so unglücklichen Zeit noch namhafte Probabilisten. Nennen wir nur Lugo († 1660), Reiffenstuel († 1703), Sporer († 1714), La Croix († 1714), Elbel († 1750), Mazotta († 1748), Reuter († 1762), Voit († gegen Ende des 18. Jahrhunderts).

Und wie verhielten sich speciell die Jesuiten? In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ließen sich auch mehrere derselben vom Strome der Zeit fortreißen und huldigten der neuen Richtung, vor allem Thyrsus Gonzalez († 1681), Elizalde († 1678) und Antoine († 1743). Die größere Mehrzahl aber der Moralisten des Ordens blieb dem Probabilismus treu und ließ sich nicht von jansenistischen Ideen beeinflussen. Es ist aber nicht erwiesen, daß Jesuiten vor den Jansenisten den Probabilismus angegriffen haben, obgleich dies von verschiedenen Autoren behauptet wird. Zwei Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu werden als Gegner des Probabilismus vor jenem Zeitpunkte genannt, nämlich Rebellus († 1608) in Portugal und Comitolus († 1626) in Italien.

Rebellus wird zuerst von Nikole, dem bekannten jansenistischen Theologen, als Gegner des Probabilismus angeführt. Ihm folgte Gonzalez, indem er in der Einleitung zu seiner Schrift n. 9 schreibt: Tantum abest, ut haec doctrina prodierit a Societate, ut potius e Societate prodierint primi ejus impugnatores. Nam anno 1608 P. Ferdinandus Rebellus tom. 1 de Justitia et Jure quaest. 5 in fine oppositam appellat certam, sic diserte pronuntians: »certum est, neminem salva conscientia sequi posse opinionem, quae minus probabilis esse ab eo cognoscitur.« Gonzalez citirt hier ein Werk des Rebellus, de justitia et jure, das nicht existirt. Rebellus schrieb vielmehr Opus de obligationibus justitiae, religionis et charitatis, ein Werk in einem Bande mit zwei Theilen. Der erste Theil umfaßt 4, der zweite 18 Bücher; die einzelnen Bücher zerfallen in Quaestiones. Gonzalez citirt quaest. 5. Eine quaestio 5 findet sich in jedem Buche, also 22mal, aber in keiner quaestio 5 der 22 Bücher stehen die von Gonzalez citirten Worte. Es dürfte überhaupt verlorene Liebesmühe sein, in dem Werke des Rebellus jene Stelle zu finden. Rebellus steht entschieden auf Seite des Probabilismus. So lehrt er: »Si

Digitized by Google

quis dubitat, votum fuisset emissum cum sufficienti deliberatione, etiamsi dubium sit pro utraque parte aequale, non tenetur illud servare . . ., quia in dubio melior est conditio possidentis; quamdiu enim libertas nostra non est per liberam promissionem Deo addicta ad aliquid praestandum, libertatis ejusmodi possessores sumus, non vero ipse Deus more donatarii . . ., quare in dubio pari nemo tenetur votum solvere[1]).

Paulus Comitolus, den Ballerini in seinen Noten zu Gury[2]) virum ingenii anomali nennt und von ihm an einer andern Stelle sagt, criterio seu judicio parum valuit, würde für die Probabilioristen kein großer Gewinn sein. Doch auch nicht einmal ihn können sie zu den ihrigen zählen. Die Stelle, auf welche die Probabilioristen sich berufen, enthält keinen Grundsatz, nach dem sich die Handlung des Menschen zu richten hat, sondern ist die Antwort auf die Frage: Utrumne in perdiscendis persequendisque christiani officii rationibus, cum discrepant auctores, sit satis, probabilem sequi opinionem probabiliore relicta[3])? Comitolus, obschon er oft seine eigenen Wege geht, steht doch häufig auf Seite der Probabilisten. Eine Frage, an deren Beantwortung man Probabilist und Probabiliorist sicher unterscheiden kann, ist folgende: Muß ein Beichtvater einen Pönitenten absolviren, wenn letzterer eine probabele Meinung befolgen will, während der Beichtvater die strengere Ansicht für probabilior hält und selbe vertheidigt? Die Probabilisten bejahen sie, die Probabilioristen verneinen sie. Comitolus bejaht diese Frage und fügt dann noch hinzu: Debere autem sacerdotem absolutionem tribuere poenitenti in opinione minime damnata haerenti et quae a viris eruditis ac piis non improbatur, affirmant hic omnes, Paludanus . . . Medina, Toletus in lib. 3 de Instr. Sacerdot. cap. 20, ubi scribit, quum utraque opinio tam confessarii quam poenitentis est probabilis, cogi posse sacerdotem a poenitente, ut absolutionem sibi impertiat[4]). Wäre Comitolus übrigens sonst auch Probabilioriſt, so wäre er sich in seinen An-

1) Part. 2, lib. 1, q, 2, n. 10. S. Ballerini-Palmieri I. p. 191.
2) I. p. 405.
3) Vgl. Ballerini-Palmieri, I. p. 192.
4) Respons. moral. lib. 5, quaest. 16.

Digitized by Google

schauungen nicht gleich geblieben; und auf die Autorität eines *ingenii anomali* in einer so schwierigen Frage kann der Probabilist leicht verzichten.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß der Probabiliorismus seinen Ursprung auf den Jansenismus zurückführen muß. Bis zur Zeit, da diese Häresie die Kirche Gottes zu verwirren unternahm, besaß der Probabilismus die Herrschaft. Von da ab finden wir auch zahlreiche Vertreter des Probabiliorismus, die vom Strome der Zeit fortgerissen oder, um den Anklagen der Jansenisten zu entgehen, zu der strengeren Lehre sich bekannten, während der Probabilismus von so vielen und gewichtigen Autoren, vor und nach der Irrlehre des Jansenismus, und unter solchen Umständen gelehrt wurde, daß wir daraus mit Gewißheit auf die innere Wahrheit dieses Systems schließen können.

VI.

Prüfen wir jetzt die inneren Gründe, auf welche die probabilistischen Schriftsteller sich stützen. Wir werden uns mit den wichtigsten Beweisen begnügen.

Die Sünde ist eine freiwillige Uebertretung des Gesetzes. Ohne Gesetz keine Sünde nach den Worten des hl. Paulus: Peccatum non cognovi nisi per legem[1]) und ubi non est lex, nec praevaricatio[2]). Ein bloß wahrscheinliches Gesetz ist aber kein Gesetz. Also ist die Uebertretung eines solchen Gesetzes keine Sünde. In diesem Argument ist nur der Untersatz zu beweisen.

Der hl. Thomas schreibt über die Verpflichtung eines Gesetzes: Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti, et ideo ille qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur; nec aliquis ignorans praeceptum Dei ligatur ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum; si autem non teneatur scire nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur[3]). Nach dieser Lehre verpflichtet also ein Gesetz, entweder weil man von ihm bestimmte Kenntniß (scientia) hat oder weil man gehalten ist, diese Kenntniß zu besitzen. So lange ein Gesetz nur probabiliter als solches erkannt ist, hat man

1) Rom. 7, 7. — 2) Rom. 4, 15.
3) QQ. disput. de verit. q. 17, a. 3.

Digitized by Google

aber keine bestimmte Kenntniß von demselben oder, mit anderen Worten, man weiß nicht, daß das Gesetz besteht. Es ist ja, wie bei Erklärung des Begriffes der opinio gezeigt ward, in dem probabelen Urtheile: „das Gesetz existirt," das andere probabele Urtheil eingeschlossen: „das Gesetz existirt nicht." So lange in dem Urtheile über die Existenz des Gesetzes ein probabeles Urtheil über die Nicht-Existenz des Gesetzes virtualiter enthalten ist, wissen wir nicht, ob das Gesetz existirt oder nicht. *Mediante scientia* ist also niemand zur Beobachtung eines Gesetzes verpflichtet, so lange über dessen Bestehen nur ein wahrscheinliches Urtheil gefällt werden kann.

Ist man zur Erfüllung eines solchen Gesetzes nicht gehalten mediante scientia illius praecepti, so bleibt noch eine zweite Art der Verpflichtung übrig, welche der hl. Thomas mit folgenden oben citirten Worten ausdrückt: Nec aliquis ignorans praeceptum Dei ligatur ad praeceptum faciendum, nisi *quatenus tenetur scire praeceptum.* Wer einer probabelen Meinung zustimmt, hat, wie wir voraussetzen, alle Mittel angewandt, um sich in einem bestimmten Falle über das Vorhandensein eines Gesetzes zu versichern. Ist ein solches trotz sorgfältiger Untersuchung nicht zu ermitteln, gelangt man, gestützt auf gewichtige Moralisten und die eigene Erkenntniß, vielmehr zu dem Schlusse, daß ein solches Gesetz wahrscheinlich nicht existirt, so erscheint jedes weitere Forschen über diesen Punkt, da die hervorragenden Männer der vergangenen Jahrhunderte über das probabele Urtheil nicht hinausgekommen sind, als überflüssig und resultatlos. Das Verlangen, sich Gewißheit zu verschaffen, ob das Gesetz bestehe oder nicht, schließt eine moralische Unmöglichkeit in sich.

Auch die zweite von dem englischen Lehrer aufgestellte Art der Verpflichtung kann hier nicht eintreten, weil kein sicheres, sondern nur ein zweifelhaftes Gesetz vorliegt.

Wir dürfen deßhalb mit dem hl. Thomas schließen: Si non teneatur scire nec sciat, *nullo modo* ex praecepto ligatur. Wie man den hl. Thomas trotz dieser klaren Worte noch für die These citiren kann: Non licet sequi opinionem minus probabilem pro libertate, relicta notabiliter probabiliore, wie Aertnys es thut (n. 86), ist unbegreiflich.

Von dem angeführten Argument sagt der hl. Alphons: Haec

Digitized by Google

ratio valde urget et difficulter ab adversariis ipsa solvi potest. Man hat dagegen den Einwand erhoben: „Allerdings direct kann ein bloß probabeles Gesetz nicht verpflichten; aber indirect, nämlich nach jenem andern Gesetz: ‚ist die opinio pro lege wahrscheinlicher, so muß das Gesetz erfüllt werden‘.“ Jenes Gesetz, das man fingirt, ist entweder sicher oder probabel. Als sicher wird man es nicht ausgeben wollen, sonst hätten Moralisten in der Zahl und von dem Ansehen, wie wir es oben gesehen, dieses Gesetz wohl auch erkannt und nicht gelehrt, daß man einer probabelen Meinung tuta conscientia folgen könne. Wer obiges Gesetz statuirt, wird sich also mit einer größeren oder geringeren Probabilität desselben zufrieden geben müssen. Nach dem Vorgange des hl. Thomas wird auch dieses zweifelhafte Gesetz wieder auf seine verpflichtende Kraft zu prüfen sein, und als Folge ergibt sich wiederum, daß es weder *mediante scientia* noch *quia tenemur scire* und folglich gar nicht verpflichtet. Treffend sagt der hl. Alphons: Hic consequenter peto ab adversariis, ut indicent (si possunt), ubinam legem hanc esse scriptam invenerint, quod teneamur inter opiniones probabiles probabiliores sequi? Haec lex quidem, prout universalis, deberet omnibus esse nota et certa; at quomodo ista lex certa dici potest, cum communis sententia dd., saltem longe maior illorum pars post tantum discrimen absolute asserant, hanc legem non adesse? Opinio quod adsit haec lex sequendi probabiliora, quamvis alicui videatur probabilior, nunquam tamen lex dici poterit, sed appellanda erit mera opinio, utpote ex fallibili motivo deducta, quae vim nequaquam habet ut lex obligandi.

Im Sinne der soeben gemachten Ausführungen sind folgende und ähnliche Aussprüche der Probabilisten zu nehmen: lex probabilis non est lex, obligatio probabilis non est obligatio etc. Die Moralisten kleiden den Beweis, wie er eben aus dem hl. Thomas geführt ward, vielfach in die Worte ein: *lex dubia non obligat.* Wir haben diese Form nicht gewählt, weil dies Princip einer näheren Erklärung bedarf und eben deßhalb oft mißverstanden ward.

Dubium ist hier nicht im strengen Sinne als suspensio judicii, noch als Gegensatz zu certitudo im strengen Sinne des Wortes aufzufassen. Es handelt sich hier nicht um metaphysische, noch

Digitized by Google

um physische, sondern nur um moralische Gewißheit, deren Gegentheil nicht einem metaphysischen oder physischen Gesetze, sondern den allgemeinen Gewohnheiten der vernünftigen Wesen auf dem Gebiete des freien Handelns widerspricht. Darnach richtet sich auch der Grad der Gewißheit in den einzelnen Zweigen der Wissenschaft. Der Mathematiker sucht andere Gewißheit als der Physiker, und der Ethiker wieder andere als der Mathematiker und Physiker. Ueber die Gewißheit in der Moral schreibt der hl. Thomas, gestützt auf Aristoteles: Secundum philosophum in 1 Ethic. cap. 3 circa princ. et cap. 7 circa fin., *certitudo non est similiter quaerenda in omnibus sed in unaquaque materia secundum proprium modum.* Quia vero materia prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur[1]). Und Albert der Große: In moralibus oportet grosse et figuraliter veritatem ostendere non demonstrativa necessitate, sed quacunque ostensione persuasiva[2]).

Zweifelhaft ist demnach ein Gesetz, wenn dessen Existenz nicht mit der Gewißheit, wie sie moralischen Fragen eigen ist, bewiesen werden kann. Sie kann aber nicht bewiesen werden, wenn entweder kein triftiger Grund für das Gesetz vorliegt oder wenn ein triftiger Grund für dessen Nicht-Existenz spricht. Ist letzteres nicht der Fall, während die Existenz des Gesetzes mit triftigen Gründen dargethan wird, so besitzen wir Gewißheit, daß das Gesetz existirt, eine Gewißheit, die zwar in anderen Zweigen des Wissens nicht jede sollicitudo ausschließen würde, aber in rebus moralibus, wie andere Autoren sagen, als *judicium unice prudens* erscheint[3]).

---

1) 2. 2 q. 47, a. 9, ad 2. — 2) 1 Ethic. tr. 4.

3) Aertnys definirt die certitudo *moralis:* Quae excludit omnem prudentem falsitatis formidinem, und unterscheidet dann zwei Grade: nimirum alia est perfecta seu *stricta*, quam definivimus; alia imperfecta seu *lata*, quae solum excludit prudentem dubitationem, seu judicium probabile de opposito, at non excludit omnem prudentem formidinem. Vom Standpunkte der Logik betrachtet, ist diese Eintheilung falsch, da das erste Glied dieser divisio („certitudo, quam modo definivimus") mit dem Ganzen, das getheilt werden soll, identificirt wird. Abgesehen von diesem logischen Schnitzer, ist sachlich Folgendes zu beachten. Nach der Lehre des hl. Thomas hat die

Digitized by Google

Für die Wahrheit des Probabilismus spricht ferner folgende Erwägung. Gott hat den menschlichen Willen mit Freiheit ausgestattet, kraft deren dem Menschen alles gestattet ist, was nicht durch natürliches oder positives Gesetz verboten ist. Diese Freiheit des Menschen haben wir uns früher zu denken als jedes Gesetz: folglich ist sie in possessione. Durch jedes klare Gesetz wird sie aus ihrem Besitze verdrängt, d. h. der Mensch kann erlaubter Weise nicht mehr einen Act setzen, der durch solches Gesetz untersagt ist. Durch ein zweifelhaftes Gesetz wird die Freiheit aber nicht aus ihrem Besitz verdrängt nach dem allgemeinen Grundsatze: melior est conditio possidentis. Einem zweifelhaften Gesetze gegenüber brauche ich meine Freiheit nicht zu beweisen: dieselbe steht vielmehr fest, bis die Existenz des Gesetzes durch moralisch sichere Argumente dargethan ist; so lange dies nicht geschehen, darf sich die Freiheit ihres Besitzes erfreuen und tuta conscientia das thun, was nur probabiliter ihr nicht gestattet ist.

Dieses Verhältniß zwischen der menschlichen Freiheit und dem göttlichen Gesetze entspricht auch jenem Worte der hl. Schrift: Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui. Adjecit mandata et praecepta sua. Si volueris mandata servare, servabunt te[1]). Danach hat Gott den Menschen vor allen Banden des Gesetzes geschaffen. Wenn auch das Gesetz Gottes, das ewig ist wie Gott selbst, früher ist als der Mensch, so ist doch die Verpflichtung des Gesetzes nach den angeführten Worten später als die Freiheit des Menschen, die eine nothwendige Voraussetzung der Verpflichtung ist.

Es fehlt nicht an Moralisten, welche das Princip: melior est conditio possidentis auf das Gebiet des Rechtes beschränken wollen. Die Mehrzahl jedoch läßt ihm überall seine Geltung, wo von einer quasi-possessio die Rede sein kann. Dies ist aber bei der Freiheit der Fall. Die Freiheit ist früher als das Gesetz; sie

---

formido falsitatis ihre Quelle in dem probabelen Urtheile de opposito: beide stehen und fallen mit einander. Nach Aertnys kann einer von formido falsitatis geängstigt werden, ohne ein probabeles Urtheil über die contradictorische Ansicht zu fällen. Wenn man nicht genau an den Begriffen festhält, wird die Rede in so heikler Sache immer verworrener!

1) Eccli 15, 14—17.

Digitized by Google

besitzt das Recht, das zu thun, was erst ein späteres Gesetz verbietet. Erscheint ein sicheres Gesetz, dann muß der Besitztitel der Freiheit weichen. Wer letztere mehr beschränken wollte, würde ihre Rechte verletzen. So lange das Gesetz nicht sicher erwiesen ist, kann sie ihr Recht beanspruchen; denn nur ein sicheres Gesetz kann die sicheren Rechte der Freiheit aufheben; ein unsicheres Gesetz vermag nichts gegen das sichere Recht der Freiheit. Da man gewiß von Rechten der Freiheit reden darf, kann man auch von einer possessio derselben reden, die übrigens, wie Sanchez sagt[1]), ein titulus universalis omnibus virtutibus ist.

Auch die Probabilioristen müssen übrigens den Grundsatz in Anwendung bringen, daß die Freiheit gegen das Gesetz in Besitz sein kann. Nach ihnen kann man nämlich der sententia probabilior pro libertate folgen. Da bei einer sententia probabilior die contradictorische auch probabilis ist, bleibt ein positiver Zweifel über die Existenz des Gesetzes. Für diesen Fall lehren also auch die Probabilioristen: in *dubio* melior est conditio possidentis. Warum sie aber diesen Grundsatz auf den einen Fall, in dem die opinio pro libertate wahrscheinlicher ist, einschränken, ist nicht ersichtlich, da auch im umgekehrten Falle ein wirkliches dubium vorhanden ist.

Daß Freiheit und Gesetz sich einander gegenüberstehen können, ist eigentlich so selbstverständlich, daß man es nicht erörtern sollte. Aber Linsenmann scheint dies nicht annehmen zu können; er meint vielmehr, die „ernsteren Gewissensfragen" fielen unter den „Gesichtspunkt der Pflichtencollision"[2]). Die Verschiedenheit der Ansichten über eine Pflicht, die beide auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen, läßt sich aber unmöglich auf Pflichtencollision zurückführen. Letztere liegt dann vor, wenn zwei Pflichten einander gegenüberstehen. Es handelt sich dabei demnach um zwei ganz sichere Verpflichtungen, und es fragt sich nur, welche von den beiden sicher existirenden Verpflichtungen vorwiegt. Eine Tochter muß ihre kranke Mutter pflegen; am Sonntag muß sie die hl. Messe besuchen:

1) In Dec. l. 1, c. 10, n. 11.

2) Lehrbuch der Moraltheologie S. 119; vgl. Tüb. Quartalschrift 1871 S. 229 und 1876 S. 3 ff.

Digitized by Google

beide Pflichten kann sie nicht erfüllen. Eine Verpflichtung, die höhere, bleibt bestehen und hebt die andere, die niedere, auf. Das ist Collision der Pflichten. Handelt es sich aber um zwei probabele Ansichten über Existenz und Nicht-Existenz eines Gesetzes, so stehen nicht zwei sichere Pflichten einander gegenüber, sondern vielmehr Nicht-Verpflichtung und Verpflichtung. Von Collision der Pflichten kann also keine Rede sein, da ja bei probabelen Meinungen sicher nicht zwei Pflichten vorhanden sind, sondern nach unserer Argumentation nicht einmal eine Pflicht vorliegt. Wie können aber Pflichten collidiren, wenn nicht zwei sichere Pflichten in Frage kommen?

Einen weitern Beweisgrund entlehnen wir der Promulgation des Gesetzes. Der Wille des Gesetzgebers in sich ist noch kein Gesetz; will der Gesetzgeber seinen Untergebenen eine Verpflichtung auferlegen, beläßt es aber bei diesem inneren Willensact, ohne ihn nach außen zur Kenntniß seiner Unterthanen gelangen zu lassen, so ist dieser Willensact kein Gesetz. Zum Wesen des Gesetzes gehört die promulgatio[1]). Daher auch die Definition des hl. Thomas: Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis habet, *promulgata*[2]).

Wie verhält es sich nun mit der Promulgation eines Gesetzes, das nur probabiliter existirt? Dasselbe ist nicht hinreichend promulgirt. Ein Gesetz kann mündlich und schriftlich verkündigt werden. Läßt sich nicht feststellen, ob ein Gesetz im Gesetzbuch enthalten ist oder nicht, so kann dasselbe als nicht veröffentlicht angesehen werden. Es liegt selbst im Interesse der Würde des Gesetzgebers, daß ein solches Gesetz als nicht existirend betrachtet werde, da andernfalls viele, nicht von ihm ausgehende Verordnungen als Gesetze ausgegeben würden gegen den Willen des Gesetzgebers, der

1) Lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. S. Thom. 1. 2. q. 90, a. 4.

2) A. a. O.

Digitized by Google

sicher nicht andere als seine eigenen Satzungen beobachtet wissen will. Ein Gesetz verpflichtet aber nicht über den Willen des Gesetzgebers hinaus. Daraus folgt, daß ein Gesetz, über dessen Existenz wir keine sichere Kunde haben, nicht verpflichtet. Zu dieser Kategorie gehört ein Gesetz, das probabiliter existirt, aber auch probabiliter nicht existirt. Denn es kann von demselben einfachhin nicht nachgewiesen werden, ob es vom Gesetzgeber erlassen ist oder nicht. Daß das Gesetz einigen als probabilius promulgata erscheint, ändert an der Sache nichts, da auch das Gegentheil, der Mangel einer Promulgation, wahrscheinlich ist[1]). Wenn ferner auch nicht verlangt wird, daß das Gesetz jedem einzelnen mitgetheilt werde, so ist doch ein Gesetz so lange nicht der Gesammtheit der Untergebenen mitgetheilt, als die Gelehrten sich über die Existenz der promulgatio streiten.

Das eben Gesagte gilt zunächst vom positiven Gesetz, da nur hier von eigentlicher, mündlicher oder schriftlicher Promulgation die Rede sein kann. Das Nämliche läßt sich aber auch auf das Naturgesetz anwenden. Ist dasselbe auch nicht mit Feder und Tinte auf Papier geschrieben, so ist es doch mit dem Finger Gottes in die Natur des Menschen eingezeichnet. Wie bei der schriftlichen Promulgation, so kann auch hier manches sicher, manches zweifelhaft bleiben und demnach genügend oder nicht genügend promulgirt sein. Darum schreibt auch Sanchez ganz allgemein: Infertur, quoties dubium est, an impositum sit praeceptum *naturale*,

1) Selbstverständlich handelt es sich hier stets um einen ernsten, wohlbegründeten Zweifel. Ganz richtig bemerkt Lehmkuhl (Theol. mor. I. n. 91): Si lapsu temporis aut casu aliquo paucae literae expunctae fuerint, aut intelligibili charactere non scriptae: earum defectus efficere quidem potest, ut sensus totius phrasis plane evidens quidem non sit, ita tamen studio adhibito cognosci possit, ut prudens dubitatio de ejus sensu non remaneat. Quod si fit, quilibet prudens homo satis certus esse debet de sensu vero illius scripturae. Pari igitur modo, quando prudens dubitatio, i. e. gravi ratione nixa, de sensu legis naturalis in rationalis creaturae natura a Deo conscriptae non amplius existit, de lege ejusque obligatione satis constat, neque licet levi ac futili ratione hanc obligationem excutere; itaque, si opinio obligationem aliquam negans levi, futili, tenui, improbabili ratione nititur, eam sequi non licet, seu opinio tenuiter probabilis non potest in favorem libertatis pro norma practica assumi.

Digitized by Google

divinum vel *humanum* de aliqua re, non obligari dubitantem: quia donec constet de praecepto, possidet voluntatis libertas[1]).

Für den Probabilismus sprechen ferner die Schwierigkeiten, mit denen in der Praxis die anderen Systeme verbunden sind. Wenn es nach dem Probabiliorismus nur gestattet ist, einer sententia probabilior zu folgen, so wird der Beichtvater stets nach der sententia probabilior zu suchen haben. Dies ist aber mit den größten Schwierigkeiten verknüpft, ja moralisch unmöglich. Er müßte alle inneren Gründe für und gegen eine Ansicht sich vergegenwärtigen, gegen einander abwägen und zusehen, für welche Meinung die größere Probabilität spricht. Dies ist aber eine Arbeit, die nur von hervorragenden Theologen vielleicht hie und da geleistet werden könnte. Aber auch für diese ist es im Allgemeinen moralisch unmöglich, das objectiv Wahrscheinlichere mit Sicherheit zu finden, da, wie oben dargethan ward, die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit vielfach etwas Subjectives ist. Es ist also schlechthin moralisch unmöglich, aus inneren Gründen auf die größere Wahrscheinlichkeit mit Sicherheit zu schließen, und doch müßte dies geschehen, wenn wir verpflichtet wären, nach der wahrscheinlicheren Meinung zu handeln.

Auch die äußere Probabilität kann hier nicht helfen. Vielfach gilt eine Ansicht einem Theologen als probabilior, die von einem andern nur als probabilis bezeichnet wird. Wer entscheidet hier, auf welcher Seite größere Probabilität liegt? Man wird doch nicht das Studium der Moral zu einem lächerlichen Rechenexempel degradiren wollen, nach welchem alle Autoren, die eine Sentenz für probabel halten, zusammengezählt werden, und ebenso alle Autoren, die sie für probabilior halten, um durch die Differenz der beiden Zahlen zu entscheiden, ob eine Ansicht probabilis oder probabilior sei. Der Probabiliorismus bereitet dem Beichtvater unzählige Schwierigkeiten und stürzt ihn in tausend Verlegenheiten, wenn er über größere oder geringere Probabilität zu Gericht sitzen soll. Wohin das führt, erklärt der hl. Alphons mit den Worten: Maxima pars confessariorum et doctorum absterreretur ab excipiendis confessionibus, a praebendis consiliis, a docendo, a scribendo. Hinc fit, quod sectatores rigidae sententiae diffi-

1) De matrim. lib. 2, disp. 41, n. 36.

Digitized by Google

culter se adducant ad confessiones audiendas; quia vel deberent poenitentes dirigere juxta sententias semper tutiores et huic oneri velle omnes subjicere sibimet videtur nimis durum et intolerabile, vel juxta opiniones probabiliores et difficulter valent discernere, quae sint ita probabiliores ut tute eas sequi possint; *ideo, ab hujusmodi angustiis ut se eximant, ab audiendis confessionibus abstinent.*

Der heiligmäßige Missionär P. Segneri bezeugt von sich, er wisse nicht, wie er seine Seele retten könne, wenn er sich stets nach der opinio probabilior richten müßte. „Entweder," so sagt er, „muß ich der opinio *probabilior in se* folgen, und wie werde ich dieselbe in all jenen so häufig vorkommenden Fällen zu erkennen im Stande sein, in denen auf beiden Seiten wichtige Gründe und berühmte Autoren stehen? oder ich bin verpflichtet, die *opinio probabilior mihi* zu befolgen, und wie werde ich dann sicher sein, daß gerade meine Ansicht die wahrscheinlichere ist, zumal wenn berühmte Moralisten anders urtheilen? Habe ich die Gründe gut erwogen, die Gegengründe genügend gewürdigt und hinreichend gelöst? Habe ich mich nicht durch Voreingenommenheit für eine Sentenz bestimmen lassen? Das sind lauter Fragen, welche mir unzählige Skrupel bereiten, sobald ich der sententia probabilior folgen soll."

Alle diese Inconvenienzen vermeidet der Probabilismus. Aus inneren wie äußeren Gründen läßt sich leicht entscheiden, ob eine Ansicht wirklich probabel ist. Findet man dies, so kann man sie befolgen, unbesorgt darum, ob die gegentheilige Ansicht ebenso wahrscheinlich, wahrscheinlicher oder weniger wahrscheinlich ist. Sowie die opinio pro libertate solide probabilis ist, steht zugleich fest, daß die gegentheilige Ansicht keinesfalls jene Gewißheit besitze, welche zu einem judicium unice prudens erfordert wird.

Ueber die größere Gefahr zu sündigen bei Befolgung des einen oder andern Systems bemerkt trefflich der Kirchenlehrer Alphonsus: Rigida sententia majus affert periculum peccandi formaliter, dum benigna magis periculum affert tantum materialiter peccandi. Et hoc dato etiam, quod qui utitur opinione probabili laedat materialiter legem, si forte lex adsit (quod jam ostendimus omnino esse negandum quia lex, ut diximus, non comprehendit eos qui prudenter agunt), sed dato, inquam,

Digitized by Google

etiam hoc periculo peccandi materialiter, ab illo non tenemur averti, postquam veritatem inquirere statuimus et non potuimus invenire; tum enim ignorantia, cum sit invincibilis, est equidem etiam inculpabilis, dum peccatum invincibiliter ignoratum non imputatur ad culpam.

In der Praxis wird es den Anhängern einer strengeren Ansicht ergehen, wie Roncaglia, der von sich selbst gesteht, daß er früher der strengeren Richtung das Wort geredet, aber dann schreiben mußte: At experimento vidi, nihil ad praxim deservire; quis etenim vel studendo et praecipue dum audit confessiones, potest omnia momenta utriusque partis librare et inde definire: hoc est minus probabile, hoc est probabilius? Hoc esset onus intolerabile. *Satis mihi fuit in praxi sequi sententias, quas rationabili fundamento innixas putavi*, et ita credidi satisfecisse meae conscientiae absque eo quod me judicem constituerem inter minus probabilem et magis probabilem [1]).

Was Roncaglia hier zunächst gegen die Probabilioristen ausspricht, gilt in gleichem Grade auch von den Aequiprobabilisten, da in der Praxis die Untersuchung, ob die Gründe für zwei sich widersprechende Meinungen sich völlig oder fast völlig das Gleichgewicht halten oder nicht, dem Beichtvater eine unerträgliche Last aufbürdet, die er nicht zu tragen vermag.

Wie wir gesehen, hat eine große Anzahl bedeutender Moralisten den Probabilismus gelehrt; die Kirche hat ihn nicht nur stillschweigend geduldet, sondern auch durch die autoritative Gutheißung sämmtlicher Schriften des hl. Alphonsus, der den Probabilismus vertheidigt hat, in positiver Weise approbirt. Wir haben dann aus den Quellen, denen eine Verpflichtung zur Beobachtung des Gesetzes entspringt, aus der ethischen Freiheit des Menschen, endlich aus dem Begriffe des Gesetzes den Beweis geführt, daß die Pflicht zur Erfüllung eines Gesetzes so lange nicht eintritt, als eine wohlbegründete Meinung für die Nichtexistenz dieses Gesetzes spricht. Demnach eignet dem probabilistischen Systeme jener Grad von Wahrheit und Gewißheit, welche nach dem hl. Thomas und Albertus Magnus auf dem Gebiete der Moral überhaupt maßgebend ist. Folglich darf und kann der Probabilismus auch in der Praxis tuta conscientia zur Anwendung kommen. (Fortsetzung folgt.)

1) Theol. mor. tr. 1, c. 2.

Digitized by Google

XV.

Katholische Schriftsteller aus der Reformationszeit.

(Nachtrag von N. Paulus.)

Unter vorstehendem Titel habe ich im „Katholik" 1892, I, 544 ff. ein Verzeichniß von Männern veröffentlicht, die in Gegenden deutscher Zunge vor Abschluß des Trienter Concils gegen die religiöse Neuerung schriftstellerisch aufgetreten sind. Hier nun einige weitere Namen aus derselben Periode[1]).

1. Adelmann von Adelmansfelden, Conrad, Domherr in Augsburg, zuerst für Luther, später entschiedener Gegner der religiösen Neuerung, veröffentlichte 1542 eine lesenswerthe Vorrede zu folgender Abhandlung, die er 1539 von Kilian Leib erbeten hatte: De sacrae Scripturae dissonis translationibus. Autore Kiliano Leib 1542. Ohne Ort. Einiges aus Adelmann's Vorrede mitgetheilt bei Döllinger, Reformation I, 523 ff. Veith, Bibliotheca Augustana. Alphabetum II, 17 ff.

2. Bernhard, Otto, aus Stuttgart gebürtig, Benedictiner in Zwiefalten, ebendaselbst Professor der Theologie, † 1550. Seine zahlreichen, noch ungedruckten Werke, meist exegetischen und dogmatischen Inhaltes, verwahrt heute die öffentliche Bibliothek in Stuttgart; deren Titel angeführt im Intelligenz-Blatt zum Serapeum. Jahrg. XXI (1860), S. 110 ff. A. Sulger, Annales Imperialis Monasterii Zwifaltensis. Aug. Vind. 1698. II, 137. K. Holzherr, Geschichte der ehemaligen Benedictinerabtei Zwiefalten in Oberschwaben. Stuttgart 1887. S. 95.

3. Binsia, Anna, Schullehrerin in Antwerpen, veröffentlichte in deutscher Sprache gegen die lutherische Neuerung ein längeres Gedicht, 16 Bücher enthaltend, quibus popularium plurimos in religionis orthodoxae castris retinuit, non paucos ab erroribus revocavit. A. Miraeus, Bibliotheca ecclesiastica. Antverpiae 1649. p. 36.

1) Abkürzung: M. B. = Münchener Staatsbibliothek.

Digitized by Google

4. Brandenburg, Geistlichkeit der Markgrafschaft, veröffentlichte gemeinsam folgende Schrift: Die Artickel und bewerung derselbigen, so die Prelaten, Ebt, Stifft und Clöster haben eyngelegt in Lutherischen sachen, am tag des gesprechs vor dem .... Fürsten Casimir Marggrafen. MDXXIIII. Ohne Ort. 14 Bl. 4°. (M. B.)

5. Burkhardt, Johann, Prediger im Bremgarten, schrieb 1523, unter dem Pseudonym Theobald Perdutianus, ein „Gespräch-büchlein" gegen Bullinger. S. Heß, Lebensgeschichte Heinrich Bullinger's. Zürich 1828. I, 38.

6. Burkhardt, Ulrich, aus Waischenfeld in Franken, bei Ausbruch der religiösen Wirren Kaplan des Bamberger Bischofs Weigand von Redwitz. Letzterem widmete er folgende Schrift: Dialogismus de fide Christiana. Bambergae 1523. Panzer, Annales typogr. VI, 173; ebendas. IX, 133. 155 zwei andere lateinische Ausgaben. In M. B. zwei verschiedene deutsche Uebersetzungen. 1525. Ohne Ort; beide angeführt bei Weller Nr. 3551. 3552. J. Metzner, Nausea. Bamberg 1884. S. 13. In seiner Schrift führt Burkhardt aus, daß allerdings der Glaube allein rechtfertige, aber nur der lebendige Glaube.

7. Celle, Franziskaner von, im Herzogthum Lüneburg. Schriftliche Polemik mit dem neugläubigen Arzte Wolfgang Cyclop (1524) und den Celler Prädicanten (1524—26). Schriften angeführt bei A. Wrede, die Einführung der Reformation im Lüneburgischen durch Herzog Ernst den Bekenner. Göttingen 1887. S. 32 ff., 69 ff.

8. Compar, Valentin, Landschreiber von Uri, verfaßte 1525 gegen Zwingli eine Schrift, die von der Landschaft gebilligt wurde. Zwingli bekennt in seiner Antwort (Zürich 1525), Compar's Schrift könne als Muster einer Streitschrift gelten. G. C. Mörikofer, Ulrich Zwingli. Leipzig 1867. I, 269 ff.

9. Dick, Leopold, aus Babenhausen in Schwaben gebürtig, Beisitzer des Reichskammergerichtes, lebte noch 1562. Mehrere Schriften in M. B. Ein Brief von ihm an Nausea, Speyer 26. Januar 1531, in Epistolarum miscel. ad Nauseam libri X. Basileae 1550. p. 86. Döllinger, Reformation I, 539 f.

10. Flurheim, Christoph, von Kitzingen, Magister der freien Künste, veröffentlichte 1529 zu Leipzig bei Jacob Thanner eine

Digitized by Google

deutsche Uebersetzung aller Gebete und Gesänge, die das Jahr hindurch in der Messe vorkommen: Alle Kirchengesäng und gebeth des gantzen jars u. s. w. 355 S. 8°. (M. B.). Oefters nachgedruckt. In der Vorrede erklärt Flurheim: „Damit die Ungelehrten desto andächtiger in der Kirche sein möchten, so sie würden verstehen, was man singt, so hat vor der Zeit nicht ein ungelehrter Mann verdeutscht alles, was im Gebrauch ist, in der Kirche zu singen im Amt der Meß. Welches Graf Ernst von Mansfeld, der ein groß Gezeugniß hat von vielen, daß er ein gottesfürchtiger Mann ist und ein sonderlicher Liebhaber der göttlichen und christlichen Wahrheit, für gut angesehen hat, bevor in dieser irrigen Zeit, daß solch Kirchengesang auf klein Modum gedruckt würde, auf daß man es in Händen oder im Busen könnte tragen, und in der Kirche für ein Betbuch brauchen." Graf Ernst habe „auf eigen Unkost" das Buch drucken lassen. — Nicht zu verwechseln mit folgendem Werke: Ain Missal od' Meßpuech u. s. w. Gedruckt in München durch Hannssen Schobsser, in verlegung des Ersamen Josephen piernsieder zu swatz. 1526. 8°. (M. B.). Der Inhalt ist ungefähr derselbe, doch ist die Uebersetzung und die Anordnung eine andere. — Flurheim veröffentlichte auch noch: Eyn Epistel des heyligen Hieronymi: zu der frawen Celantia, von dem ampt eyner Haußmuter. 1528. Ohne Ort (M. B.). In einer längeren Vorrede (10 S. 4°) an Ursula Kemmerin, Gemahlin des „wohlgelehrten Wolfgang Kratzen", d.d. Leipzig, am Sonnabend vor Invocavit 1528, behandelt Flurheim das Sacrament der Ehe, wobei er scharf gegen Luther und die beweibten Prediger loszieht.

11. Getelen, Augustin von, Dominikaner, „von großer Gelehrsamkeit" und ein ausgezeichneter Kanzelredner, 1523 Prediger in Hamburg, 1527 in Lüneburg, muß letztere Stadt 1530 verlassen, begibt sich zum Erzbischof von Bremen, mit dem er den Augsburger Reichstag besucht, lebte noch im Jahre 1537 am Hofe des Erzbischofs. Mehrere handschriftliche Werke in Lüneburg aufbewahrt. Wrede 112 ff., 142 f.

12. Giese, Tiedemann, geb. 1480 zu Danzig, † 1550 als Bischof von Ermland, veröffentlichte eine treffliche lateinische Schrift gegen die lutherische Rechtfertigungslehre. Gründlicher Artikel von Hippler in der Allg. deutschen Biographie IX, 151—156.

13. Grüdt, Joachim am, zuerst Schulmeister in Rapper-

Digitized by Google

schwyl, dann Stadtschreiber in Zürich, trat mündlich und schriftlich gegen Zwingli auf; seine Schrift über das allerheiligste Altarsacrament erschien 1525. Im folgenden Jahre wurde er seiner Stelle entsetzt; 1527 starb er in Rom auf einer Wallfahrt zum Grabe der Apostel. Archiv für die schweizerische Reformationsgeschichte I, 493 ff.; III, 19. Mörikofer I, 275 f.; II, 8 ff., 23 f.

14. Hafner, Petrus, seit 1557 Pfarrer zu Pföring in Oberbayern. In M. B. vier Schriften homiletischen und polemischen Inhaltes, gedruckt in Ingolstadt 1562, 1563, 1568.

15. Heinrich, P. V. H., veröffentlichte gegen Ursula Weydin, welche die Schrift des Abtes von Pegau, Simon Blick (Katholik 1892. I, 547), angegriffen hatte: Antwurt wider das unchristlich Lesterbuch Ursula Weydyn der Schofferin tzu Eyßenbergk, Auch vom Glauben unnd Tauff Eyn gegrundt Schrifft Göttlichs wort Belangende durch Henricum P. V. H. Leipzig, Jacob Thanner, 1524. 27 Bl. 4° (M. B.).

16. Heyde, Joachim von der, auch Myricianus genannt, Notar und Secretär der Universität Leipzig, schrieb: Ein Sendbrief Keth von Bhore . . . zugevertigt. O. O. u. J. 4° (M. B.). Literarisches Museum. Altdorf 1778. I, 329 ff.

17. Hofmann, Conrad, vom Bremgarten, studirte in Heidelberg, Zwingli's Vorgänger in dem Leutpriesteramte zu Zürich, dann Chorherr des Züricher Stiftes, † 1524. Gegen Zwingli richtete er 1522 an den Rath und das Stiftscapitel längere Denkschriften; die Zuschrift an den Rath abgedruckt bei J. C. Füßli, Beiträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformations-Geschichten des Schweitzerlandes. 3. Theil. Zürich 1747. S. 83—105. Vgl. auch Füßli I, 27 ff.; II, 64. Mörikofer I, 102 f., 200; II, 201.

18. Horst, Jacob, Canonikus am Gereonstift in Köln, schrieb gegen Hamelmann: Catholicae Communionis defensio, ad S. P. Q. Tremoniensem, adversus Epistolam Hamelmanni. Per Jacobum Horstium, S. Theologiae Licentiatum. Coloniae, apud Maternum Cholinum. MDLXIII. Datirt aus Köln, 1. August 1563 (M. B.). Diese seltene Schrift enthält etliche interessante Angaben über die Einführung des Lutherthums in Dortmund.

19. Hutz, Petrus, auch Nestler genannt, geb. 1498 in Ulm, 1512 Dominikaner, „ein nicht ungewandter Gegner" der Neuerer in Ulm, überreicht 1524 dem Rath eine Schutzschrift, muß 1527

Digitized by Google

die Stadt verlassen, begibt sich nach Ingolstadt, wo er am 28. October 1527 über die Sentenzen zu lesen beginnt, am 18. November 1528 von J. Eck zum Doctor der Theologie promovirt, später Prediger in Dillingen. G. Veesenmeyer, Beyträge zur Gesch. der Lit. und Reform. Ulm 1792. S. 117 ff. Keim, Reformation der Stadt Ulm. Stuttgart 1851. S. 45. Matricula collegii theologici in inclyta Acad. Ingolstadiensi. Tom. I, fol. 60 sq. Handschriftlich im Archiv des Georgianums in München.

20. Insulanus, Wilhelm, Propst in Aachen, † 1547, Verfasser von Schriften über die hl. Eucharistie und die Gnade.

21. Landenberg, Hugo von, Bischof von Constanz, richtete 1524 an seine Diöcesanen folgende Schrift, die er zuerst dem Rathe von Zürich hatte zustellen lassen: Christenlich underrichtung des Hochw. Fürsten Hugo Bischoffen zu Costanz, die Bildnussen und das Opffer der Messs betreffend, Burgermeister und Rhat zu Zürch uff den ersten Tag Junii diß vierundtzweintzigsten jars übersendt. O. O. 1524. 60 Bl. 4° (M. B.). Die treffliche Schrift ist vielleicht vom Constanzer Generalvicar Joh. Faber verfaßt worden. 1546 erschien zu Ingolstadt eine lateinische Uebersetzung von G. Theander.

22. Langenzen, Propst von, in Franken, verfaßte 1528 eine Schrift zur Vertheidigung des allerheiligsten Altarsacraments, der Beichte und des Priestercölibats. Dagegen veröffentlichte Hiob Gast, Pfarrer in Cadolzburg: Grundtliche Antwort... auff etlich gschrifft drey Artickel Christlich leer und wesen betreffend, des Propst zu Langenzen, an den ... Fürsten Georgen Marggraven zu Brandenburg. 1528. 8°.

23. Limpricius, Dominicus, Mönch in Olmütz, veröffentlichte um 1560 verschiedene Büchlein gegen die Neuerer. Zwei davon bekämpft von Cyriak Spangenberg in seiner Lästerschrift: Wider die böse Sieben ins Teufels Karnöffelspiel. Eisleben 1562. 4°. Blatt F_2—R_4.

24. Linck, Sebastian, aus Stuttgart gebürtig, 1526 in Tübingen immatriculirt, 1535 Professor der Rhetorik in Ingolstadt, † 1548 zu Freising, schrieb: Sacrosanctae Jesu Christi Sponsae, christianae Ecclesiae, innumeris jam modis afflictae, Querela. S. l. et a. (Tübingen 1530). M. B. K. Steiff, der erste Buchdruck in Tübingen. Tübingen 1881. S. 175.

Digitized by Google

25. Magdeburg, Franziskaner von, richteten 1526 an den Rath von Magdeburg eine längere Abhandlung über das Ordensleben, abgedruckt in folgender Schrift der Magdeburger Prädicanten gegen die Franziskaner: Der Barfusser zu Magdeburg grund yhres Ordens. Nyderlegung desselbigen ym wortte Gottes. Magdeburg 1526 (M. B.).

26. Meckenlör, Caspar, Franziskanerguardian in Arnstädt. Zwei Schriften aus den Jahren 1531 und 1558, erwähnt von Seidemann im Archiv für Literaturgeschichte. Bd. V (1875) S. 12. Uebersetzte auch eine lateinische Schrift von John Fisher: Roffensis grundliche Widerlegung der 41 Artickel Luthers, verdeutscht durch C. Meckenlör. Leipzig 1536 (M. B.).

27. Muelich, Heinrich, aus Landsberg in Bayern, Prediger in Innsbruck, später Hofprediger in Wien und Bischof von Neustadt. Seine „Christenliche Vermanung", ohne Ort und Jahr, von Weller Nr. 3930 unter'm Jahr 1526 angeführt, ist erst in den vierziger Jahren erschienen. Wie von so manchen anderen katholischen Vorkämpfern, wurde protestantischerseits auch von Muelich behauptet, er sei in der Verzweiflung gestorben. B. Raupach, Zwiefache Zugabe zu dem Evangelischen Oesterreich. Hamburg 1744. S. 98.

28. Oláh, Nicolaus, längere Zeit Secretär der Königin Maria, Schwester des Königs Ferdinand, später Primas von Ungarn, † 1568. Briefwechsel aus den Jahren 1527—1538 in Monumenta Hungariae Historica. 1. Serie. Bd. XXV. Budapest 1875. Veröffentlichte 1560 folgende treffliche Schrift: Catholicae ac Christianae Religionis praecipua quaedam capita. Viennae 1560. IV, 139 Bl. 4° (M. B.).

29. Pappenheim, Matthias von, geboren 1458, studirte in Paris, daselbst 1492 Doctor beider Rechte, 1494 Domcapitular in Augsburg, † 1541. Nebst verschiedenen Werken historischen Inhaltes schrieb er: De suprema potestate Papae Vicarii Petri apostoli libellus, eine Schrift, die nie gedruckt worden ist. Veith, Bibliotheca Augustana II, 85 ff.

30. Pirata, Anton, hieß eigentlich Guldenmünster, aus Hermannstadt in Siebenbürgen, Dominikaner, beinahe 30 Jahre Prediger in Constanz, bekämpfte hier sehr entschieden die Neuerung. Schriftliche Eingaben an den Rath abgedruckt bei Th. Pressel,

Digitized by Google

Ambrosius Blaurer's Leben und Schriften. Stuttgart 1861. S. 53 f., 74 ff., 113 ff., 126 ff.

31. Rem, Barbara und Veronika. Bernhard Rem, Organist der Fugger in Augsburg, hatte seine Tochter Veronika und seine Schwester Barbara zum Austritt aus dem Kloster zu bewegen gesucht durch einen Sendbrief vom 5. August 1523, was zu folgender Schrift Anlaß gab: Antwurt zwayer Klosterfrauen im Katharinen Kloster zu Augsburg an Bernard Remen und hernach sie gegen Antwurt. O. O. u. J. (1523). M. B.

32. Rötekens, Gerhard, aus Werl in Westfalen, Domprediger in Paderborn, hielt daselbst 1556 eine Synodalrede, die er später mit einigen Beilagen veröffentlichte: De usu Caeremoniarum in Ecclesia, earumque Depravatione et quomodo ecclesiastica disciplina instaurari possit: Oratio eruditissima, ex omnibus tum Veteris tum Novi instrumenti scripturis contexta: Habita Paderbornae in Synodo: Omnibus Christianae pacis studiosis utilissima. Autore Gerardo Roetekenio Ecclesiae Paderbornensis ecclesiaste. Adiecimus eiusdem eruditam iuxta et copiosam epistolam dedicatoriam . . . Una cum Paraenesi non minus docta, ad ecclesiasticae dignitatis Praefectos. Coloniae. Apud Godefridum Godenau. 1561. Am Schlusse: Coloniae excudebat G. Godenau 1562. 180 Bl. 12°. Am Anfang ein Gedicht von Friedrich Westphal, Schuldirector in Paderborn. Das Widmungsschreiben Rötekens an Bischof Rembert und das Domcapitel ist datirt vom 10. Juli 1561 (M. B.).

33. Salat, Johann, 1525 zum Gerichtschreiber von Luzern erwählt, lebte noch 1543. Seine im Auftrage der katholischen Orte verfaßte Chronik der schweizerischen Reformation (1517—1534) enthält auch manche apologetische und polemische Ausführungen; zudem schrieb Salat mehrere Gedichte polemischen Inhaltes. Archiv f. d. schweiz. Reformationsgeschichte. Bd. I.

34. Schwarzenberg, Christoph von, geboren 1488, 1519 bayerischer Landhofmeister, † 1538. Vgl. über ihn meinen Aufsatz in den Histor.-polit. Blättern. Bd. 111 (1893), S. 10—32. Dazu ein doppelter Nachtrag von Dr. Binder und Paulus. Ebendas. Bd. 112, 130—144.

35. Schweller, Emmeran, aus Schwell in Bayern, seit 1544 in Innsbruck als Kaplan und Prediger der Kinder des Königs

Digitized by Google

Ferdinand, 1548 kurze Zeit Prediger der Bruderschaft U. L. Frau in Venedig, 1549 von König Ferdinand zum Pfarrer von Tirol und Meran ernannt. Veröffentlichte: Ein Christlich underricht wie man sich zu den zeiten der trübsal und plagen Gottes, und sunderlich zur zeit der Pestilentz halten soll. Ingolstadt 1550. IV, 49 Bl. 4° (M. B.). Vorreden mit biographischen Angaben an seine drei Brüder, d.d. Innsbruck, 22. Januar 1548, und an den Leser, d.d. Tirol, 22. Sept. 1549. Die schöne Schrift enthält unter anderm (Bl. 22—36) einen ganz vortrefflichen Unterricht über das hl. Bußsacrament. Schweller übersetzte auch aus dem Lateinischen: Evangelische und Christenliche Predigen Judoci Clichtovei, von dem Vatter unser, Ave Maria, Glauben, Zehen Gebot und siben Sacramenten. Ingolstadt 1547. VII, 244 Bl. 4° (M. B.). Sehr interessante Vorrede an Erzherzog Carl, jüngsten Sohn des Königs Ferdinand, d.d. Innsbruck, 1. Januar 1547.

36. Swichtenberger, Liborius, Geistlicher aus Pommern, schrieb: Handweiser to dem rechten christlichen Wege. Rostock 1527, an die Herzoge Georg I. und Barnim IX. von Pommern gerichtet. Erwähnt bei K. A. Vogt, Joh. Bugenhagen Pomeranus. Elberfeld 1867. S. 349.

37. Venatorius, Martin, veröffentlichte um 1557 eine Schrift, in welcher er Julius Pflugs „Christliche Erinnerung an sein Volk" in Schutz nahm. Dagegen verfaßte Johann Pollicarius, Prediger zu Weißenfels in Sachsen: Von der Kirchen wider die zwey Bücher des Bischoffs zu Naumburg und Martin Venatorii. Straßburg 1557.

38. Waldburg, Otto Truchseß von, der wohlbekannte Cardinal von Augsburg, um die Mitte des 16. Jahrhunderts einer der thätigsten Gegner des Protestantismus. Der hochwichtige Briefwechsel dieses Cardinals wird in nicht allzu ferner Zeit von zwei tüchtigen Gelehrten veröffentlicht werden. B. Duhr, die Quellen zu einer Biographie des Cardinal Otto Truchseß von Waldburg. Histor. Jahrbuch VII, 177 ff.; A. Weber, Cardinal Otto u. s. w. Histor.-polit. Blätter 1892. Bd. 110, 781 ff.; Veith, Bibl. Aug. IV, 83 sq.; Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg. B. III.

39. Zack, Johann, Verweser des Erzbisthums Prag und Propst zu Leitmeritz, richtete an den Grafen von Schlick eine

Digitized by Google

Widerlegung der lutherischen Kirchenordnung von Elenbogen, d.d. Leitmeritz, 3. November 1524, gedruckt 1525 (M. B.).

Von Laticephalus (Breitkopf, Bredekopf) habe ich in meinem ersten Verzeichnisse keine Schrift anführen können; seitdem habe ich auf der Münchener Staatsbibliothek folgende Schrift vorgefunden: Das die widertauff yrrig sei und keyne krafft habe, auch eyne schwere sunde widder Gott sey, darfür ydermenniglich sich hüttenn solle und in dem und andern stücken in gehorsam und eynigkeit gemeyner Christlicher Kirchen bleiben, eyne kurtze und nützliche underrichtung, durch Doctorem Gregorium Bredekoph von Konitz. Auf Blatt C_2b beginnt: Ein Sermon durch yhn in cena Domini gehabt. Von dem hochwirdigisten Sacrament des leychnam Christi. Leipzig, Valten Schumann, 1528.

Vom Dominikaner Johann Fabri von Heilbronn, dem ich früher (Katholik 1892. I, 17 ff.) einen längeren Aufsatz gewidmet, kann ich jetzt noch zwei weitere Schriften anführen. Der bayerische Benedictiner Wolfgang Sedel erklärt in einem seiner Werke (Geistlicher Layenspiegel. Dillingen 1559. S. 24b), daß es den Deutschen, wenn sie die Glaubensgnade nicht besser zu schätzen wissen, ergehen könne wie den Juden, die von Gott verworfen worden, „davon auch der gottselig Mann Johann Fabri seligen Gedächtnisses in einer Schrift zeuget". Am Rande steht: Jo. Fabri in prologo Saltz. instruct.

Diese Saltzburgensis instructio war 1556 erschienen: Christenliche, Catholische underricht, wie sich die Pfarrer, Seelsorger und Prediger im Saltzburger Bistumb und Provinz, in iren Predigen, zu underrichtung des Christlichen volcks, halten: und das volck, sonderlich in nachvolgenden Articuln, zu verhütung schädlicher irrung unnd spaltung, in unserm waren Christlichen Glauben, nach alter Catholischer Leer, underweisen sollen. MDLVI. Am Schlusse: Getruckt zu Dillingen durch Sebaldum Mayer, X und 80 Bl. 4° (M. B.).

Daß aber Sedel in der Lage gewesen, den Verfasser dieser anonymen Schrift genau zu kennen, ergibt sich aus dem Umstande, daß ihm eine Abschrift des „Unterrichts" vor dessen Drucklegung zugestellt worden. Diese Abschrift befindet sich in Sedel's handschriftlichem Nachlaß auf der Münchener Staatsbibliothek (Cod. germ. 1836. fol. 38—100). Der Unterricht selbst wurde 1554

Digitized by Google

verfaßt; die Bemerkungen dagegen, die Sedel eigenhändig beigefügt, sind aus dem Jahre 1555. Der Benedictiner hielt sich damals in Salzburg auf, wo er eine Zeitlang predigte und irregeleitete Priester zur Kirche zurückführte. Die im Jahre 1553 auf der Synode zu Mühldorf versammelten Bischöfe hatten ohne Zweifel dem Augsburger Domprediger Johann Fabri den Auftrag gegeben, für die Geistlichen der Salzburger Kirchenprovinz einen Unterricht abzufassen. Wie dann dieser Unterricht dem Benedictiner Sedel zur Begutachtung vorgelegt wurde, so wird er wohl auch noch anderen Gelehrten unterbreitet worden sein. Es konnte denn auch der anonyme Verfasser im Vorworte erklären: „Es ist dieser reine katholische Unterricht durch hochgelehrte Doctores und christliche Lehrer ganz treulich gestellt worden, damit die Seelsorger in der löblichen christlichen Provinz des Erzbisthums Salzburg einen reinen kurzen Bericht zur Hand hätten, ihnen und ihren Unterthanen förderlich, nutz und heilsam zu sein." Der „Salzburger Unterricht" ist übrigens eine ganz vortreffliche Schrift, die, was Form und Inhalt betrifft, mit den anderen Werken Fabri's eine große Aehnlichkeit aufweist.

Wie Sedel uns mittheilt, daß der „Salzburger Unterricht" von Fabri verfaßt worden, so erwähnt dieser Unterricht selber eine andere Schrift Fabri's, die bisher allen Forschern, die sich mit dem Dominikaner beschäftigt haben, unbekannt geblieben ist. In dem ersten Abschnitte (S. 3b) werden bei Aufzählung der Bücher, welche die Geistlichen lesen sollen, auch die Schriften des Augsburger Dompredigers angeführt, darunter der Katechismus, der 1551 anonym erschienen ist[1]). Außer den Werken, die im Aufsatze über Fabri namhaft gemacht worden, wird noch ein „Dialogus von der Evangelischen Leer" angeführt. Diesen Dialogus, der ohne Zweifel anonym erschien, habe ich leider in München nicht auffinden können.

---

1) Daß der Katechismus 1551 erschien, ergibt sich aus folgender Gegenschrift, die ich früher nicht gekannt habe: Wider den unreinen Catechismum. So in dem Jar MDLI. zu Augspurg durch Philippum Ulhart getruckt ist. Durch W. Meüßlin. Bern 1551. 48 Bl. 12°. — Dieser Meüßlin (Wolfgang Musculus) war vor dem Interim Prediger in Augsburg gewesen.

Digitized by Google

Zum Schlusse mögen noch zwei Druckfehler berichtigt werden, die in dem erwähnten Aufsatze vorkommen. Das Format der auf S. 18, Note 4 angeführten Schrift ist 2°, nicht 12°. — Fabri starb am 27., nicht am 17. Februar.

XVI.

Der moderne Liberalismus und dessen atheistischer Charakter.

(Von Domcapitular Dr. A. Stöckl.)

(Schluß)

VIII.

Gehen wir nun auf das socialwirthschaftliche Gebiet über und sehen wir, wie der moderne Liberalismus sein Grundprincip auf diesem Gebiete zur Anwendung bringt!

Im wirthschaftlichen Gebiete proclamirt der moderne Liberalismus den Individualismus, d. i. die unbeschränkte Freiheit des Individuums in Verfolgung seiner wirthschaftlichen Interessen. Nur das individuelle Interesse bildet für den Einzelnen den Maßstab und die Norm seiner wirthschaftlichen Thätigkeit, und der Verfolgung der individuellen Interessen muß völlig freie Bahn gelassen, ihr darf keine Schranke gezogen werden. Die wirthschaftlichen Kräfte müssen frei sich entfalten können. Auch der Staat darf sich hier nicht einmischen. Er hat nur die Rechtsordnung aufrecht zu erhalten; sonst aber muß er im wirthschaftlichen Gebiete alles gehen lassen, wie es geht, und darf mit seiner Gesetzgebung hier in keiner Weise eingreifen. Das wirthschaftliche Leben geht den Staat überhaupt nichts an; das Laisser faire, das Laisser passer muß für ihn hier maßgebend sein. Das „freie Spiel der wirthschaftlichen Kräfte": das ist die Devise des modernen Liberalismus. Dieses freie Spiel darf in keiner Weise verhindert oder eingeschränkt werden.

Demgemäß vertritt der moderne Liberalismus auf dem wirthschaftlichen Gebiete alle möglichen „Freiheiten". Er vertritt:

Digitized by Google

a. Die allgemeine Gewerbefreiheit. Obligatorische gewerbliche Corporationen, deren Mitglieder allein zu einer selbstständigen gewerblichen Thätigkeit berechtigt wären, dürfe es nicht geben. Jeder müsse die Freiheit haben, ein Gewerbe zu betreiben, wie es ihm gefällt; nicht einmal ein Befähigungsnachweis sei von ihm zu fordern.

b. Unbedingte Freiheit der Eigenthumsveräußerung. Ein unveräußerliches Collectiveigenthum schadet der freien Bewegung der wirthschaftlichen Kräfte; darum muß dessen Unveräußerlichkeit aufgehoben werden. Alles Eigenthum soll flüssig sein. Eben deßhalb darf auch der Güterzertrümmerung nichts in den Weg gelegt werden.

c. Allgemeine Freizügigkeit. Jeder soll berechtigt sein, seinen Wohnsitz aufzuschlagen und ein Geschäft zu begründen, wo er will. Die Gemeinde darf ihm kein Hinderniß in den Weg legen, sie ist nicht berechtigt, über Aufnahme oder Nichtaufnahme neuer Glieder zu entscheiden.

d. Vollständige Freigebung der Geldwirthschaft und der Höhe der Zinsforderung. Es muß Jedermann freistehen, sein Geld fructificirlich zu machen in dem Maße, wie er es erreichen kann; und darum darf er auch für seine Darlehen Zinsen fordern, in welcher Höhe er nur immer will. Wer sich bewuchern läßt, trägt selbst die Schuld daran.

e. Freiheit des internationalen Handels. Die Auflage von Zöllen auf den Import oder Export beschränkt den internationalen Handel, legt ihm Hindernisse und Schwierigkeiten in den Weg. Das ist aber unzulässig. Folglich müssen die Zollschranken fallen und der internationale Freihandel zum Princip erhoben werden. U. s. w.

Sind diese Bedingungen gegeben, sind alle Schranken, die in den verschiedenen Gebieten des wirthschaftlichen Lebens der wirthschaftlichen Thätigkeit gezogen werden könnten, gefallen, dann kann das Spiel der wirthschaftlichen Kräfte ungehindert sich entfalten. Und es entfaltet sich dann in der sog. freien Concurrenz, dem Ideale der liberalistischen Doctrin im Gebiete des wirthschaftlichen Lebens. Ist Niemand mehr, so heißt es, schon von vornherein in seiner wirthschaftlichen Thätigkeit durch gewisse Schranken weder behindert, noch geschützt, dann sind alle darauf angewiesen, ihre volle Kraft einzusetzen, um sich allen übrigen wirthschaftlichen

Digitized by Google

Kräften gegenüber wirthschaftlich zu halten und sie wo möglich zu überflügeln. Alle müssen mit allen concurriren, alle müssen mit allen in den wirthschaftlichen Kampf eintreten, und ihr ganzes Streben muß dahin gehen, in diesem Kampfe Sieger zu werden.

Das nun, lehrt der Liberalismus, kann für das wirthschaftliche Leben nur von dem größten Vortheile sein. Denn dadurch, daß alle mit allen concurriren müssen, wird es gerade den Geschicktesten, Betriebsamsten und Energischsten gelingen, sich in die Höhe zu bringen, während andere, die diese Eigenschaften nicht theilen, nothwendig zurückbleiben müssen. Alle werden daher dadurch sich angeeifert fühlen, in ihrer wirthschaftlichen Sparte immer mehr sich zu vervollkommnen und alles aufzubieten, um der allgemeinen Concurrenz gewachsen zu sein. Dadurch wird aber nicht bloß der wirthschaftliche Fortschritt mächtig gefördert, sondern es wird auch die Güte und Vortrefflichkeit der wirthschaftlichen Producte garantirt, weil jeder genöthigt ist, seine Producte in möglichst guter Qualität herzustellen, um Absatz dafür zu finden. Und was das Publikum betrifft, so wird dieses dadurch in die Lage gebracht, gut und wohlfeil einzukaufen, weil, wenn der Eine nicht gut und wohlfeil arbeitet, man sich an den Andern wenden kann.

Das ist also die Art und Weise, wie der moderne Liberalismus sein Grundprincip von der unbedingten Autonomie und unbeschränkten Freiheit des Individuums auf wirthschaftlichem Gebiete zum Ausdruck bringt. Das wirthschaftliche Leben wird hier ausschließlich auf das individuelle Interesse, also auf die Selbstsucht gestellt. Nur damit jeder in der Lage sei, seine individuellen Interessen rücksichtslos zu verfolgen und seine Selbstsucht in vollem Maße zu befriedigen, werden alle Schranken im Gebiete des wirthschaftlichen Lebens niedergelegt und dem „freien Spiel der wirthschaftlichen Kräfte" freie Bahn gemacht, damit sie in der unbeschränkten, freien Concurrenz sich bewähren können. Auch das wirthschaftliche Leben steht also nach den Grundsätzen des modernen Liberalismus nicht unter einer höheren göttlichen Ordnung, unter einem höheren göttlichen Gesetze, wodurch es geregelt wäre. Wenn das Christenthum auch das wirthschaftliche Leben, die wirthschaftliche Thätigkeit durch Gottes Gesetz geregelt wissen will, so tritt ihm auch hierin der Liberalismus entgegen, emancipirt das wirthschaftliche Leben von Gottes Gesetz und stellt es auf die bloße

Digitized by Google

Selbstsucht. Daher existiren für jene, welche im Geiste des Liberalismus wirthschaftlich thätig sind, sittliche Rücksichten gar nicht. „Mit der Moral," so heißt das geflügelte Wort, „baut man keine Eisenbahnen." Es mag der Staat noch in seiner Gesetzgebung auf die Aufrechthaltung sittlicher Maximen in der wirthschaftlichen Gebahrung dringen: aber diese Gesetze lassen sich umgehen, und jeder wird durch sein individuelles Interesse, das ja allein für ihn maßgebend ist, darauf angewiesen sein, sie zu umgehen. Er wird nach liberalistischen Grundsätzen für sich volle Indemnität in Anspruch nehmen können, wenn er auch „das Zuchthaus mit dem Aermel streift".

Es ist ein schillernder Aushängeschild, dieses Princip der freien Concurrenz, des freien Spieles der wirthschaftlichen Kräfte — ohne Zweifel. Es hat etwas Verführerisches und auf den ersten Blick könnte man davon fascinirt werden. Aber wenn man näher zusieht, so zeigt es sich, daß alles nur trügerischer Schein ist. Es ist nämlich klar, daß, um erfolgreich mit allen anderen concurriren zu können, es keineswegs auf die Betriebsamkeit, die Geschicklichkeit und den Fleiß der Einzelnen allein ankommt, sondern daß derjenige, der ein großes Kapital besitzt, schon dadurch allen anderen wirthschaftlich voraus ist, weil er durch sein Kapital in den Stand gesetzt ist, im Großbetrieb mit seinem Maschinenwesen alles schneller, großartiger und billiger zu liefern, als solches im Kleinbetriebe möglich ist. Mit der Maschine kann Niemand concurriren. Und die Maschine mit ihrem Großbetrieb befindet sich in den Händen des Kapitals. Es zieht sich also zuletzt aller wirthschaftliche Betrieb in den Händen des Kapitals zusammen.

Was ist aber die Folge davon? Keine andere, als diese, daß in der Wirklichkeit das Princip der freien Concurrenz in sein gerades Gegentheil umschlägt. Statt daß alle auf wirthschaftlichem Gebiete zu concurriren vermögen, wird vielmehr diese Concurrenz der großen Masse des arbeitenden Volkes unmöglich gemacht, und dieses folglich in den Dienst des großen Kapitals getrieben, weil es sich sonst wirthschaftlich nicht mehr halten könnte. Es muß somit mit unabweisbarer Nothwendigkeit dahin kommen, daß an die Stelle der wirthschaftlichen Freiheit, die in der freien Concurrenz ihren Ausdruck finden soll, für die große Masse des arbeitenden Volkes die wirthschaftliche Knechtschaft unter der absoluten Herrschaft

Digitized by Google

des Kapitals tritt, das in verhältnißmäßig wenigen Händen sich concentrirt, von welchen aber die große Masse des Volkes wirthschaftlich vollständig unterjocht wird. Und diese Wirkung ist denn auch thatsächlich in der Gegenwart bereits eingetreten. Seitdem der liberalistische Geist das wirthschaftliche Leben in unserer modernen Societät vollständig durchdrungen hat, ist das Kapital herrschend geworden, während die große Masse des arbeitenden Volkes immer mehr verarmt und zur Stufe des Proletariats herabsinkt.

Das kann aber nur zum Unheil der Societät ausschlagen. Diese wird dadurch desorganisirt und in zwei Lager auseinander gerissen, in das der reichen, herrschenden Bourgeoisie und in das der besitzlosen, von dieser ganz abhängigen Arbeiter. Es entsteht in der Societät ein Riß, der sich nicht mehr schließen läßt und der zuletzt das ganze Gefüge der Societät sprengen muß. Dies um so mehr, als der Liberalismus, weil er das wirthschaftliche Leben von der göttlichen Ordnung und dem Sittengesetze emancipirt, auch kein ethisches Verhältniß zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer mehr annehmen, vielmehr dem Kapitalträger nach liberalistischen Grundsätzen der Arbeiter nur als ein lebendiges Arbeitswerkzeug gelten kann. Existirt nämlich zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer kein ethisches Verhältniß mehr, dann kann es nicht anders kommen, als daß das arbeitende Volk allmälig in ein gegensätzliches, feindliches Verhältniß zu den Kapitalträgern hineingetrieben, daß es mit Neid und Haß gegen die besitzende Klasse erfüllt wird und daß es den Augenblick herbeisehnt, wo es mit elementarer Wucht über das Kapital herfallen und sich an die reiche Tafel setzen kann, die bisher ausschließlich von den Kapitalträgern besetzt war. Diese Sehnsucht muß um so mehr sich steigern, je mehr durch den Einfluß des liberalistischen Geistes auch in den Arbeitermassen die Ansicht sich festsetzt, daß im Gebiete des wirthschaftlichen Lebens überhaupt keine höhere sittliche Ordnung, kein höheres sittliches Gesetz maßgebend sei, wie ja das Verhalten der „oberen Zehntausend" beweise. Nur der christliche Geist kann die Arbeitermassen von der gewaltsamen Empörung gegen die liberalistische Ausbeutung und Expropriation noch zurückhalten: ist dieser verschwunden, dann bedarf es nur mehr einer günstigen Conjunctur und die Flamme der Zerstörung lodert auf und verbreitet allum Ruin und Verwüstung.

Digitized by Google

Das ist es, was die Gesellschaft von der liberalistischen Wirthschaftstheorie schließlich zu erwarten hat. Diese kann also nur zum Unheil und zum Verderben der Societät ausschlagen. Das Wetterleuchten der kommenden Katastrophe haben wir bereits vor Augen; hoffen wir, daß der christliche Geist dem liberalistischen gegenüber sich wiederum neu belebe und die drohende Katastrophe abwende!

IX.

Wir haben nun dem modernen Liberalismus auch noch auf das kirchenpolitische Gebiet zu folgen.

Die bisherigen Ausführungen haben zur Genüge erwiesen, daß Christenthum und Liberalismus, wie wir gleich anfangs bemerkt haben, in der That im schärfsten Gegensatze zu einander stehen und daß zwischen beiden keine Versöhnung möglich sei. Das Gleiche gilt daher auch von dem Verhältnisse des Liberalismus zu der Kirche als der Trägerin und Vertreterin des Christenthums. Er verhält sich zu dieser geradezu wie die Negation zur Position. Dessen ist er sich denn auch vollkommen bewußt. Deßhalb verfolgt er die Kirche mit unversöhnlicher Abneigung, mit unversöhnlichem Hasse. Er erkennt in ihr seinen gefährlichsten, ja einzigen Gegner, und als solchen behandelt er sie. Er sucht die Kirche nicht bloß, wie wir bisher gesehen, aus allen Gebieten menschheitlichen Lebens hinauszudrängen, sondern er tritt gegen sie auch positiv in Kampf, und zwar in einen Kampf auf Leben und Tod. Er sucht die Kirche überhaupt zu vernichten, um auf den Trümmern derselben seine Siegesfahne aufzupflanzen und die unbedingte Herrschaft über das Menschengeschlecht zu erringen.

Was aber die Mittel zu diesem Zwecke oder vielmehr die Wege betrifft, welche zu diesem Zwecke einzuschlagen seien, so sind hierin die liberalistischen Wortführer nicht Einer Meinung. Sie gehen nämlich in zwei Hauptrichtungen auseinander.

Die Einen proclamiren die Trennung von Kirche und Staat. Sie stellen nämlich den Satz auf, daß Kirche und Staat sich gegenseitig gar nichts angehen. Der Staat habe sich nicht um die Kirche und die Kirche sich nicht um den Staat zu kümmern. Der Staat ist als solcher genommen religionslos, d. h. er bekennt sich zu keiner bestimmten Religion; ihm gelten alle religiösen Be-

Digitized by Google

kenntnisse und Gemeinschaften gleich; er ignorirt sie sämmtlich und hat daher in seiner Gesetzgebung und in seiner Verwaltung die Grundsätze derselben in keiner Weise zu respectiren. Das gilt daher auch von der Kirche. Diese ist ihm ebenso gleichgiltig, wie die übrigen religiösen Bekenntnisse. Und darum kann sie auch nicht den Anspruch machen, daß der Staat in seinen Gesetzen und Anordnungen nicht in Widerspruch mit ihrer Glaubens- und Sittenlehre trete. Durch diese „Trennung von Kirche und Staat" verliere, so meint der Liberalismus, die Kirche ihren Rückhalt im Staate und werde daher, so hofft er, mit der Zeit ganz von selbst absterben.

Die anderen dagegen proclamiren die Unterjochung der Kirche unter den Staat — den Cäsaropapismus. Nach dieser Doctrin soll die Kirche der politischen, der staatlichen Gewalt unterworfen werden, so daß sie nur als ein Zweiginstitut der staatlichen Organisation, als eine Sparte der höheren Polizei erscheint. Und da dieses nicht möglich ist, so lange eine selbstständige kirchliche Autorität besteht, so müssen die Landeskirchen von der höchsten kirchlichen Autorität losgelöst und zu Nationalkirchen umgestaltet werden, in welchen die kirchliche von der politischen Gewalt aufgesaugt wird, der „Cäsar" zugleich „Papst" ist = Cäsaropapismus. Sei einmal die Kirche in solche, der höchsten kirchlichen Autorität gegenüber selbstständige Nationalkirchen zerspalten, so sei es um deren Einheit sowohl im Haupte, als auch im Dogma, im Cultus und der Sittenlehre geschehen, und der gänzliche Untergang der bisherigen christlichen Kirche sei dann besiegelt.

Gewiß! dieser letztere Plan ist schlauer angelegt, als der erstere. Das Princip der Trennung des Staates und der Kirche ist vom christlichen Standpunkte aus als Princip zurückzuweisen; denn da nicht bloß die Kirche, sondern auch der Staat in seiner Weise eine göttliche Ordnung ist, so kann zwischen ihnen nicht eine absolute Trennung stattfinden, so daß zwischen beiden gar kein Berührungspunkt stattfände. Aber wenn nun doch einmal der Staat seine Trennung von der Kirche zum Princip erhebt, so geht deßhalb die Kirchr nicht unter; die Kirche erhält sich aus eigener Kraft; die Stütze des Staates ist für sie nicht unbedingt nothwendig. Wir sehen das beispielsweise in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, wo der Staat von der Kirche gänzlich getrennt

Digitized by Google

ist, die Kirche aber doch besteht, ja sogar sich wohl befindet, ihre Organisation immer mehr vervollkommnet und, was die Anzahl ihrer Mitglieder betrifft, immer mehr wächst und sich ausbreitet.

Anders würde es freilich sein, wenn es den cäsaropapistischen Gelüsten des modernen Liberalismus je gelingen könnte, die Freiheit der Kirche zu eliminiren und sie unter das Joch des Staates zu beugen. Damit würde in der That deren Einheit zerrissen und damit würde sie aufhören, als Kirche Christi zu existiren. Die einzelnen Landeskirchen würden auf das Niveau der von der Kirche getrennten Secten herabsinken und, wie diese, in Dogmen, Cultus und Sittenlehre mit der Zeit weit auseinander gehen. Um das Christenthum wäre es überhaupt geschehen. Aber dieser Plan wird eben nie durchgeführt werden können: dafür ist gesorgt. Man hat es in neuerer Zeit mit Aufwand aller staatlichen Zwangsmittel versucht; der Versuch ist aber gescheitert. Die übernatürliche Kraft, welche der Kirche beiwohnt zum Zwecke der Aufrechterhaltung ihrer Freiheit, hat eben der moderne Liberalismus nicht in Anschlag gebracht, und darum ist er nicht zum Ziele gelangt und wird dieses sein Ziel auch nicht erreichen.

Es greift jedoch der moderne Liberalismus auch noch zu anderen Mitteln, um der Kirche den Todesstoß zu versetzen. Dazu gehört zunächst das Staatsschulmonopol und der Staatsschulzwang — die Negation der Unterrichtsfreiheit.

Wir haben schon gesehen, daß der Liberalismus die Tendenz verfolgt, die Schule zu entchristlichen und sie auf den Standpunkt der Religionslosigkeit zu stellen; denn nur auf diesem Wege glaubt er seine Principien im Volksbewußtsein zur unbedingten Herrschaft bringen zu können. Er sieht aber wohl, daß das nicht ausreiche. So lange nämlich die Unterrichtsfreiheit gewahrt bleibt, kann immer auch die Kirche von dem ihr von Natur aus zukommenden Rechte Gebrauch machen, eigene Schulen zu begründen, in welchen die christliche Jugend im christlichen Geiste gebildet und erzogen werden kann. Darum geht der Liberalismus zuletzt dazu fort, die Unterrichtsfreiheit aufzuheben, der Kirche das Recht, eigene, freie Schulen zu begründen, abzusprechen und dem Staate allein das Recht zuzutheilen, Schulen zu errichten, so zwar, daß die Eltern gezwungen werden, ihre Kinder in diese und nur in diese Schulen gehen zu lassen — das Staatsschulmonopol und der Staatsschulzwang. Es

Digitized by Google

ist dabei natürlich vorausgesetzt, daß die liberalistischen Principien im Staate herrschen, so daß also der Staat für ihn nur als das Werkzeug gilt, um die Jugend in den Staatsschulen im liberalistischen Geiste zu erziehen.

Durch dieses Staatsschulmonopol mit seinem Staatsschulzwange glaubt der moderne Liberalismus der Kirche allen Einfluß auf die Erziehung der Jugend abgeschnitten zu haben. Sie steht nun gewissermaßen in der Luft; sie kann die christliche Lehre und den christlichen Geist dem Volke nicht mehr einflößen; das Volk ist ihrem Einflusse entzogen und so kann sie sich nicht mehr halten; sie muß allmälig untergehen.

Man bemerke, wie hier der Haß gegen die Kirche den modernen Liberalismus ganz aus der Rolle fallen läßt. Er weiß so viel zu sprechen von der „Freiheit", die auf allen Gebieten des Lebens herrschen soll, namentlich auch von der Lehrfreiheit, kraft deren jeder lehren könne, was er wolle. Hier aber vertritt er der Kirche gegenüber den finstersten, rücksichtslosesten Zwang. Die Kirche soll allein keine Lehrfreiheit haben; die Schule wird vollständig dem Staate ausgeliefert; die Eltern sollen gezwungen werden, ihre Kinder der Staatsschule und nur dieser zu überantworten. Es ist der crasseste Despotismus, der mit diesem Staatsschulmonopol und seinem Staatsschulzwange proclamirt wird. Das natürliche Recht der Eltern, ihre Kinder unterrichten zu lassen, wie sie wollen, die persönliche Freiheit, seine Bildung da zu suchen, wo jeder selbst will — alles wird negirt, um die eigenen Velleitäten um jeden Preis durchzusetzen. Ein klarer Beweis, daß es dem Liberalismus nur darum zu thun sei, unter dem schillernden Aushängeschild der unbedingten Freiheit auf allen Gebieten seine eigene Herrschaft zu etabliren.

Wir würden an gar kein Ende kommen, wollten wir alles aufführen, was der moderne Liberalismus schon an Schädigung der Kirche und Untergrabung des kirchlichen Lebens geleistet hat. Alles zu dem Zwecke, um der Kirche den Boden ihrer freien Entfaltung zu entziehen. Er ist ein abgesagter Feind der Orden und des Ordenslebens in der Kirche und sucht die kirchlichen Orden überall zu eliminiren, namentlich wenn sie auf wissenschaftlichem Gebiete in Opposition mit der herrschenden Richtung zu treten sich unterfangen Er scheut sich nicht, in das Eigenthumsrecht der

Digitized by Google

Kirche einzugreifen, die sog. Güter der todten Hand den kirchlichen Corporationen gewaltsam hinwegzunehmen und sie dem Staate zu vindiciren. Und wie groß war der Jubel auf der ganzen liberalen Linie, als dem Papste der Kirchenstaat durch rechtlose Gewalt geraubt und dessen Regierung von der Revolution usurpirt wurde! Man glaubte dadurch die Kirche in ihrem Mittelpunkte zu treffen und hoffte, sie dadurch unheilbar zu schädigen. Kurz, es ist dem modernen Liberalismus jedes Mittel recht, wenn es nur irgendwie geeigenschaftet ist, die Kirche aus den Angeln zu heben und die Entfaltung ihrer Wirksamkeit zu behindern. Seine Abneigung gegen Kirche und kirchliches Leben ist unüberwindlich.

X.

Der moderne Liberalismus, dessen Doctrin wir im Bisherigen auseinander gesetzt haben, ist nicht neuern Datums. Sein Stammbaum reicht bis in's sechzehnte Jahrhundert zurück. Damals wurde die Fahne der Empörung zunächst gegen die kirchliche Ordnung aufgepflanzt. Man wollte deren gottverliehene Autorität in geistlichen Dingen, in Lehre, Cultus und Disciplin nicht mehr anerkennen. Man wollte ein Christenthum außer der alten, bestehenden Kirche und gründete selbes auf die hl. Schrift allein, die man aber der freien Auslegung jedes Einzelnen anheimgab. Das war der erste Schritt.

Bald aber genügte auch das nicht mehr. Man ging von der Auflehnung gegen die Kirche fort zur Auflehnung gegen die göttliche Ordnung selbst, wie sie im Christenthum repräsentirt und verwirklicht ist, und suchte selbe abzuschütteln.

Auf religiösem Gebiete bildete sich der sog. religiöse Naturalismus aus, welcher das Christenthum als übernatürliche, geoffenbarte Religion nicht mehr anerkannte, die übernatürliche Offenbarung überhaupt leugnete und an die Stelle des Christenthums die sog. Naturreligion setzte. Diese Richtung hatte bekanntlich ihre Wiege in England und pflanzte sich von da nach Frankreich und Deutschland herüber. Dieses Princip der Naturreligion ließ sich aber wiederum nicht aufrecht erhalten, weil Niemand mit Bestimmtheit zu sagen wußte, worin denn die natürliche religiöse Ordnung bestehe und welches denn der wahre Inhalt der natür-

Digitized by Google

lichen Religion sei. So kam es, daß die weitere Entwickelung des Princips der Naturreligion zuletzt in England im Deismus und Skepticismus und in Frankreich im Atheismus versickerte.

Auf politischem Gebiete entwickelte sich ferner in Folge des Abfalles von der positiv christlichen Weltanschauung die Theorie der Volkssouveränetät mit allen daran sich anknüpfenden Folgesätzen. Es war J. J. Rousseau, welcher derselben in seinem »Contract social« ihren vollen Ausdruck gab, nachdem sie schon vorher war eingeleitet worden. Damit war auch das politische Leben der Völker der christlichen Ordnung entrückt und auf sich allein gestellt.

Auf wirthschaftlichem Gebiete endlich entwickelte sich allmälig das sog. Industriesystem, vorzugsweise vertreten von Adam Smith, Leo Say, Ricardo, Malthus u. s. w. In diesem Industriesysteme waren die Grundlinien zu einer Wirthschaftslehre gezeichnet, welche allein auf dem Individualismus beruht, für das Individuum nur sein eigenes Interesse als maßgebend in seiner wirthschaftlichen Thätigkeit gelten läßt und ihm in dieser Richtung volle und unbedingte Freiheit gewährt.

So kam es denn allmälig dahin, daß man in allen Gebieten menschheitlichen Lebens den Menschen von der göttlichen Ordnung emancipirte und ihm unbedingte Autonomie und unbeschränkte Freiheit zuschrieb. In Deutschland war es Kant, welcher dieses Princip der Autonomie zuerst formell aussprach und philosophisch durchzuführen suchte.

Man stand jedoch immer noch mehr oder weniger auf dem Boden der bloßen Theorie. Da kam nun aber die französische Revolution. Durch sie wurden die Lehren, die bisher gepredigt worden, in die Wirklichkeit eingeführt und gewannen Fleisch und Blut. Die ganze bisher bestehende Ordnung wurde unter Strömen von Blut umgestürzt und die unbedingte Autonomie und Freiheit der Menschen proclamirt. Zu welch furchtbarem Ungethüm diese Autonomie und Freiheit sich ausgestaltet habe, ist bekannt. Niemand war mehr seines Lebens sicher; ein unbedachtes Wort konnte ihn auf das Blutgerüst bringen; selbst jene, welche auf dem Wege des Terrorismus der schrecklichsten Art das Princip der Autonomie und Freiheit den Menschen aufzwingen wollten, wurden von den

Digitized by Google

Wogen der Revolution verschlungen und fielen als Opfer der allgemeinen Autonomie und Freiheit.

Diese französische Revolution nun ist es zunächst, von welcher der moderne Liberalismus seinen Ausgang genommen hat. Es sind „die Principien von 1789", auf denen er steht und die er durchzuführen sucht. Dies bekennt er selbst. Die Principien von 1789 sind für ihn maßgebend in allen seinen Bestrebungen, in all seiner Thätigkeit. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts mußte er noch gemäßigter und vorsichtiger zu Werke gehen, weil auf den Ruinen, welche die Revolution aufgehäuft hatte, eine Art Fürstenabsolutismus sich etablirt hatte, der mit ausgebreiteten Polizeimaßregeln die liberalistischen Regungen im Schach zu halten suchte. Seitdem aber sind diese Hindernisse gefallen, und in dem Maße, als sie fielen, ist auch der Liberalismus mit seiner alten Gewaltthätigkeit wieder hervorgetreten und sucht sich in allen Gebieten des Lebens zur Herrschaft emporzuschwingen. Namentlich bedient er sich der Gesetzgebung, um seine Grundsätze in das Volksleben einzuführen. Wie sehr die Gesellschaft darunter leidet, ist bekannt.

Aber wie überhaupt das Böse nur wieder Böses erzeugt, so hat sich aus dem Liberalismus im Fortgange der Zeit eine Richtung entwickelt, welche Consequenzen aus der liberalistischen Doctrin zieht, die der Liberalismus nicht anerkennen will, die aber in Wahrheit doch in ihm liegen. Es ist der Socialismus.

Der Socialismus steht ganz und voll auf den Schultern des Liberalismus. Er anerkennt gleichfalls keine über den Menschen stehende göttliche Ordnung; er steht gleichfalls auf dem Boden des Atheismus und hat in dieser Richtung das vor dem Liberalismus voraus, daß er seinen atheistischen Standpunkt nicht zu verschleiern sucht, sondern frank und frei sich zum Atheismus bekennt, ja sich desselben rühmt. Er anerkennt gleichfalls im politischen Gebiete keine Autorität und theilt die Souveränetät, wenn von einer solchen überhaupt noch die Rede sein soll, der Gesellschaft zu. Kurz, er hat alle Lehrsätze mit dem Liberalismus gemein. Nur im wirthschaftlichen Gebiete lehnt er sich gegen seinen Erzeuger auf, insofern er ihm vorwirft, daß er auf diesem Gebiete aus Eigennutz und Selbstsucht auf halbem Wege stehen geblieben sei.

Der Socialismus schließt nämlich, und zwar mit Recht, folgender-

Digitized by Google

maßen: Wenn es keinen Gott, keine göttliche Ordnung und kein göttliches Gesetz gibt, wie ihr ja selbst zugesteht, dann hat auch das Eigenthum den Boden verloren, auf welchem es steht. Alles ist Gemeingut und keiner kann berechtigt sein, etwas aus diesem Gemeingute für sich allein als Eigenthum in Anspruch zu nehmen oder gar ungezählte Reichthümer aufzuhäufen und andere zu diesem Zwecke auszubeuten und zu expropriiren, wie ihr es thut. Ihr müßt daher auf euer unrechtmäßiges Eigenthum verzichten; es darf kein Privateigenthum mehr geben, sondern bloß Gesellschaftseigenthum. Auch die Privatproduction, welche für euch eine Quelle des Reichthums ist, muß aufhören und in genossenschaftliche Production übergehen. Ebenso die Lohnarbeit; Niemand darf sich mehr der Lohnarbeit anderer zu seinem Vortheile bedienen und selbst nicht arbeiten. Es muß jeder arbeiten, aber genossenschaftlich, so daß die Früchte und Producte der Arbeit nicht Einem, sondern allen zugleich zu gute kommen.

Was will der Liberalismus gegen diese Argumentation des Socialismus einwenden? Wer folgerichtig denken will, muß dem Socialismus Recht geben. Der Liberalismus hat die Principien aufgestellt: der Socialismus nimmt diese Principien an und führt sie zu den äußersten Consequenzen fort. Wie mag der Liberalismus die Socialisten darüber tadeln! Aber freilich, das capitalistische Interesse ist es, welches den Liberalismus nöthigt, den Socialismus von sich abzuschütteln. Dieser hängt sich jedoch zähe an dessen Rockschöße und jener kann ihn nicht los werden. Das Lächerlichste dabei ist, daß der moderne Liberalismus sich die Kraft und die Aufgabe zuschreibt, als staatserhaltendes Princip den Socialismus aus dem Felde zu schlagen. Er hat in Wahrheit dazu absolut keine Macht: denn wer die Principien gegeben, der ist unfähig, die daraus folgenden Consequenzen todt zu schlagen. Im Gegentheil, der Liberalismus kann nach natürlicher Logik nur gewärtigen, zuletzt vom Socialismus verschlungen zu werden.

Nur das christliche Princip, nur die christliche Weltanschauung ist im Stande, den Socialismus aus den Angeln zu heben. Und darum wird das Christenthum von der socialistischen Partei mit dem gleichen intensiven Hasse verfolgt, wie von der liberalistischen. Wie der Vater, so der Sohn. Deßhalb richtet sich denn auch im Interesse der Rettung des Menschen und der menschlichen Ge-

Digitized by Google

sellschaft an alle Vertreter des christlichen Gedankens und der christlichen Weltanschauung die Aufforderung, energisch gegen die socialistischen Lehren vorzugehen.

Das würde aber wiederum nicht zum Ziele führen, wenn man nicht zuvor mit noch größerer Energie gegen die liberalistischen Lehren vorgehen würde. Denn der Liberalismus ist die Wurzel, aus welcher der Socialismus emporwächst, und wenn daher nicht an die Wurzel die Axt gelegt wird, so wird auch der Baum, der daraus hervorgegangen ist, nicht zum Absterben gebracht werden können. Es hat nicht an solchen gefehlt, welche glaubten, man könne vom christlichen Standpunkte aus mit dem Liberalismus pactiren, man könne die liberalistischen Principien mit den christlichen in einer gewissen Weise und in einem gewissen Grade verschmelzen und damit einen „liberalen Katholicismus" schaffen, in welchem eine Versöhnung zwischen dem Christenthum mit dem Liberalismus sich bewerkstelligen lasse. Das ist ein großer, weittragender Irrthum. Denn die Principien des Liberalismus stehen, wie wir gesehen, in directem Widerspruch mit den christlichen Grundsätzen; sie verhalten sich, um es nochmal zu wiederholen, zu einander wie Feuer und Wasser, und da ist jede „Versöhnung" unmöglich. Es ist daher nicht zu wundern, wenn von Seite der kirchlichen Autorität die Tendenzen jenes „liberalen Katholicismus" energisch zurückgewiesen worden sind.

Wer das christliche Princip vertritt, der hat den Kampf aufzunehmen zuerst gegen den Liberalismus, weil dieser der Vater der Principien ist, die dem Socialismus zu Grunde liegen; nur unter dieser Voraussetzung kann dann auch der Socialismus mit Erfolg bekämpft werden.

Digitized by Google

XVII.

Kegan Paul's Uebertritt zur katholischen Kirche[1]).

(Von Alfons Bellesheim.)

Kegan Paul, der Chef der bedeutenden Firma Kegan Paul, Trench, Trübner und Comp. in London, entwirft in der unten angezogenen Schrift ein Bild seiner Conversion vom Anglikanismus, oder sagen wir besser, vom vollendeten Agnosticismus zur katholischen Kirche. Weil die Geschichte jeder Conversion, namentlich wenn es sich um Mitglieder der höheren Stände handelt, welche zufolge ihres Bildungsganges und ihrer Stellung mehr Hindernisse zu überwinden haben, als der einfache Mann im Volke, von Bedeutung für die Kenntniß des Wirkens der göttlichen Gnade ist und demzufolge einen Beitrag zum Ausbau der Apologetik enthält, so wollen wir in Kürze den Inhalt der lesenswerthen Abhandlung unter Beifügung erläuternder Anmerkungen den Lesern dieser Zeitschrift auszüglich vorführen.

„In meiner frühen Kindheit," hebt der Verfasser an, „wußte ich von keiner andern Kirche als von derjenigen, in welcher mein Vater amtirte, und war mir kaum bewußt, daß es noch Dissidenten gebe." Die Schilderung von dem Innern dieser Kirche[2]), von welcher er nur bemerkt, daß sie in Somersetshire lag, ist grauenerregend und wird nur gemildert durch den Charakter des Pfarrers, von welchem es heißt: „Das Ablesen der Gebete durch meinen Vater war ernst und würdevoll, seine Lehre altfränkisch orthodox, seine Predigten moralische Vorträge, welche die Fassungskraft der Zuhörer überstiegen, seine Dienste im Pfarramte höher als das Durchschnittsmaß jener Tage (2)." Den Winter verlebten die Eltern in der Stadt Bath in der Grafschaft Somerset, wo fleißig die

1) Confessio Viatoris. By C. Kegan Paul. London. Kegan Paul, Trench, Trübner et Comp. 1891. 12°. pag. 66. 2 shill.

2) Der Name des Ortes wird nicht angegeben.

Digitized by Google

Kirchen besucht wurden. „Das Kirchengehen widerte mich an, dennoch war ich durchaus kein irreligiöses Kind. Stets betete meine Mutter mit den Kindern und noch lange, nachdem ich schon erwachsen war, kam sie zu mir, wenn ich im Bette lag, und las mir ein Kapitel aus der Bibel vor. Diese nächtliche Lesung gehört zu den glücklichsten Erinnerungen meiner Jugend (3)."

Die ersten katholischen Eindrücke empfing der Knabe durch den Benedictinerorden. Seine fromme Mutter hatte, „ich weiß nicht wie", die Bekanntschaft des Benedictiners Logan in der Abtei Priory Park bei Bath gemacht[1]). Hier wohnte sie den düsteren Metten an den drei letzten Tagen der Charwoche bei, ebenso der Predigt des Paters in der Todesangst-Andacht am Charfreitag. Ihre Mittheilungen griff der Knabe mit Interesse auf. Auch die Downside Discussions fielen ihm in die Hände, d. h. ein Bericht über ein Religionsgespräch zwischen den Benedictinern von Downside[2]) und protestantischen Predigern, welche einen Angriff auf den Katholicismus sich erlaubt. „Einzelheiten sind mir nicht mehr gegenwärtig, aber es war mir klar, daß der protestantische Kämpe nicht alle Einwendungen der gegnerischen Seite widerlegt hatte" (5).

Einer der berüchtigtsten Romane, welche die anglikanische Jugend durch Verzerrung der katholischen Kirche, ihrer Lehren und Einrichtungen vergiften, ist bis zur Stunde der Father Clement. Tausenden ist dadurch der Haß gegen Rom eingeimpft worden. Bei Kegan Paul erzielte die Lectüre des elenden Machwerkes die gerade entgegengesetzte Wirkung. „Dem protestantischen Geistlichen, einem Presbyterianer, der aber als Vertreter der protestantischen Prediger überhaupt erscheint, wird die Frage vorgelegt, wo seine Kirche vor der Reformation war. Seine Antwort ist derart ausweichend und haltlos, daß es mir unmöglich war, sie auch nur auf einen Augenblick anzunehmen, während die den jungen Papisten eingeschärften, aber mit Spott bedeckten Uebungen der Frömmigkeit, wie die Verehrung der Heiligen, Fasten, das Zeichen des Kreuzes,

1) Catholic Directory. Ecclesiastical Register and Almanac for the Year 1893. London 1893. pag. 144. Prior Park College gehört heute zur Diöcese Clifton. In derselben wirken 26 Benedictiner.

2) Catholic Directory 145. In der nämlichen Diöcese Clifton liegt in Downside das Gregoriuskloster nebst Colleg der Benedictiner.

Digitized by Google

mir verdienstlich oder wenigstens vollständig unschuldig vorkamen. Und insofern der Pater Clement Neigungen zum Protestantismus bekundete, schien er mir den besseren Theil für den minderwerthigen daran zu geben" (7)[1]).

Nachdem unser Verfasser vom achten bis dreizehnten Jahre eine Privatschule besucht, kam er als dreizehnjähriger Knabe 1841 auf die berühmte Lateinschule von Eton bei Windsor. Bei aller Anerkennung für seine Lehrer, namentlich für jene, welche dem damals im Entstehen begriffenen Anglo-Katholicismus zuneigten, hat er schwere Klage zu führen über den gänzlichen Mangel der Seelenleitung, der sich in beklagenswerther Weise in einem Alter geltend machte, in welchem die erwachenden Leidenschaften straffe Zucht erfordern. „Es gibt Knaben," bemerkt er, „welche durch Gottes Gnade eine natürliche und eingeborene Reinheit der Seele und einen Abscheu wider alles Böse in Wort und That besitzen, eine Art von Instinkt, der sie in unschuldiger Unwissenheit durch alle Gefahren des Knabenalters erhält. Indeß durchgehends ist der englische Knabe weder unwissend, noch unschuldig. Hört er auf, sein Abendgebet auf dem Schooße der Mutter zu verrichten, dann hat er Niemand, welcher ihm die Verbindung zwischen Religion und Moral einschärft. Niemand, ausgenommen der Prediger auf hochragender Kanzel, redet zu ihm von seiner Seele, Niemand behandelt ihn individuell oder hilft ihm in seinen besonderen Seelenkämpfen. Der Vater empfindet Scheu vor dem Sohne, die Lehrer sind geneigt, moralische Vergehen lediglich als Verletzung äußerer Ordnung zu behandeln; was ihnen nicht aufgedrungen wird, davor schließen sie die Augen. Die Folge ist, daß die Seele des Knaben, sich selbst überlassen, hin und her getrieben wird und schlecht dabei fährt. In Wahrheit kann ich bezeugen, daß während meines fünfjährigen Aufenthaltes in Eton, von meinem dreizehnten

1) Der Roman Father Clement spielt ebenfalls eine Rolle im Entwickelungsgange der berühmten englischen Schriftstellerin Lady Georgiana Fullerton, der Schwester des Ministers der auswärtigen Angelegenheiten im Ministerium Gladstone, Earl of Granville. Auch bei ihr rief die Lectüre des Romans eine Hinneigung zum Katholicismus hervor. Vgl. meinen Bericht über Henry James Coleridge, Life of Lady G. Fullerton. 2. Edit. London 1888 in den Histor.-pol. Bl. CIII, 371—382.

Digitized by Google

bis achtzehnten Lebensjahr, kein Mensch je ein Wort über mein eigenes religiöses Leben zu mir sprach, ausgenommen stets meine Mutter, die aber von den besonderen Gefahren, die einem Knaben drohen, nichts wissen konnte und deßhalb nur Streiche in die Luft führte" (11). Der tiefste Sinn dieser Worte liegt in der Forderung des Instituts der Beichte.

Als Jüngling von achtzehn Jahren kam Kegan Paul nach Oxford, wo er sich im Exeter-Colleg immatriculiren ließ. Er wäre damals ganz auf Seite der Hochkirchler getreten, wenn nicht sein Tutor, der anglikanische Geistliche William Sewell, durch sein ebenso „einfältiges, wie unverschämtes" Buch „Hawkstone" seinen Glauben bereits tief erschüttert hätte. Doch zeitweilig stand unser Student unter dem Einflusse des berühmten Edward Bouverie Pusey. Sehr fleißig besuchte er dessen Predigten, auch las er seiner Mutter und Schwester in den Ferien Newman's Predigten vor, die damals den Höhepunkt anglikanischer Kanzelberedsamkeit bezeichneten. Daß Newman nachmals entscheidenden Einfluß auf seine Bekehrung ausübte, wird sich unten ergeben. Von weitreichendem Interesse sind Kegan Paul's Bemerkungen über den Eindruck, welchen Pusey auf ihn machte.

„Dr. Pusey," schreibt er, „lud mich ein, ihn zu besuchen. Ich lernte ihn ziemlich genau kennen, fühlte mich aber nie zu ihm hingezogen und würde ihn nie zu meinem Beichtvater oder innigen Freund gemacht haben" (16). Die Gemahlin eines mit unserm Verfasser befreundeten Herrn war Pusey's Beichtkind und bemerkte eines Tages: „O, mein theurer Freund, der Vater (Pusey) sagt mir, wir möchten doch nicht nach Rom gehen." Kegan Paul fand das sonderbar. „Ich bemerkte ihr," schreibt er, „ich hätte zwar durchaus nicht die Absicht, mich Rom zu unterwerfen, aber wenn eine solche bestände, würde des Vaters Verbot mich nicht davon abhalten. Nie hat sie, wie ich glaube, mir dieses Wort vergeben" (16).

Während der Ferien besuchte Kegan Paul die Familie eines Mitgliedes des Exeter-Collegs, wo er das Hochkirchenthum von seiner besten Seite kennen lernte. Hier fand er „das Bekenntniß vieler katholischen Lehren, den Gebrauch katholischer Uebungen, die sich mit einer Einfachheit und ernsten Frömmigkeit vollzogen, die einen lieblichen Anblick gewährten" (17). Heute dient die älteste

Digitized by Google

Tochter dieses Hauses dem himmlischen Bräutigam im Orden des hl. Dominikus[1]).

Nicht undeutlich gibt unser Verfasser zu verstehen, daß näheres Eingehen auf die Geistesrichtung dieser Familie ihm den Weg in die katholische Kirche geebnet, wenn er nicht unter den Einfluß eines Mannes gekommen wäre, welcher in der Geschichte der katholischen Kirche Englands eine für die letztere ehrenvolle, für ihn selbst aber verhängnißvolle Rolle gespielt hat. Pfarrer Charles Kingsley ist der Mann, welcher John Henry Newman die tiefbeleidigende Anklage entgegenschleuderte, daß „die römische Geistlichkeit die Wahrheit nicht um ihrer selbst willen sucht, daß vielmehr List die Waffen bildet, welche der Himmel den Heiligen in die Hand gedrückt". Jetzt griff Newman zur Feder und lieferte in der »Apologia pro vita sua« ein Werk, das ihn sofort und für ewige Zeiten zum Liebling des englischen Volkes machte und das zu den bedeutendsten Literaturerzeugnissen aller Jahrhunderte zählt. Was meldet Kegan Paul über Kingsley[2])? Schon in Oxford traten beide Männer in enge Verbindung. Nachdem Kingsley die Pfarre Eversley übernommen, machte Kegan Paul das dortige Pfarrhaus zu seinem zweiten Heim. „Am Lebensabend ein enttäuschter Mann," bemerkt Kegan Paul, „kennzeichnete ihn zur Zeit, wo ich ihn kannte, innige Lebensfreude, überströmende Kraft und eine bezaubernde Energie. In keiner Weise war er ein gelehrter Mann oder tiefer Denker, gebildeter Theologe oder belesener Geschichtschreiber . . ., aber hinreichend war er belesen, um über diesen Gegenstand glänzende Unterhaltungen zu führen, ohne jedoch Zweifel an seiner hinreichenden wissenschaftlichen Ausrüstung zu erregen" (20). Im Kampfe mit einem Geistesriesen, wie Newman, mußte einem solchen Manne sichere Niederlage bevorstehen.

---

1) Catholic Directory 139. Dominikanerinnen vom dritten Orden, durch Bischof Ullathorne von Birmingham gestiftet, wirken heute in dieser Diöcese zu Stone, Stoke-on-Trent und Erdington.

2) Vgl. auch Charles Kingsley. Briefe und Gedenkblätter, herausgegeben von seiner Gattin. Der autorisirten deutschen Uebersetzung dritte Auflage von M. Sell. Gotha, Andreas Perthes 1883. Eingehend über Kingsley's Stellung in der Literatur handelt: The Victorian Age of English Literature by Mrs. Oliphant and F. R. Oliphant, M. A. London 1892. II, 80—84.

Digitized by Google

Kingsley's Christenthum und Theologie, von Kegan Paul geschildert, erregen den Eindruck, daß sie dem englischen Volke auf den Leib geschnitten waren. „Was mich, und selbstverständlich mich nicht allein, am meisten anzog, bestand darin, daß dieser Mann mit seinen reichen Kenntnissen und seiner glänzenden Unterhaltungsgabe, seinen athletischen Uebungen und seiner schlanken Gestalt, dieser treffliche Reiter und kühne Sportsman, auch ein Mann des Gebetes und der Frömmigkeit war, von persönlicher, ja leidenschaftlicher Liebe zu Christus erfüllt, den er in einer beinahe den Heiligen eigenthümlichen Weise als Bruder auffaßte. Sein Vorlesen der Bibel im Kreise der Familie, wie beim öffentlichen Gottesdienste hörte sich an wie eine wirkliche Botschaft von Gott. Seine Predigten, durchaus verschieden von den gang und gäben Kanzelreden und in wunderbarem Englisch verfaßt, zeichneten sich aus durch Kraft, Würde und Schwung. Er kannte jeden Mann, jede Frau, jedes Kind in der zerstreut liegenden Pfarrei . . . Abgesehen von der Theologie, war er der ideale Pfarrer seiner Gemeinde. Für sie und in ihr lebend, überschritt er selten die Grenzen der Pfarrei, gänzlich hingegeben an das, wie ihm schien, von oben ihm anvertraute Werk" (22). Trotz allem Eifer in der Praxis stand Kingsley in der Theorie auf Seiten der Breitkirchlichen (Broadchurch). In den „Hauptlehren (great doctrines) des christlichen Glaubens nach Maßgabe der anglikanischen Bekenntnißformulare war seine Lehre gesund". Indeß wirft es auf diese Orthodoxie ein eigenthümliches Licht, wenn Kingsley das Athanasianische Glaubensbekenntniß nicht vorzulesen für gut fand. Und derselbe Mann, der nach Kegan Paul „freundlich und tolerant gegen Nonconformisten sich erwies, ersparte die ganze Schale seines Zornes für Rom und seine Priester. Für katholische Laien als bethörte Seelen hegte er ein Gefühl des Mitleids. In seiner ersten Novelle Yeast führt er einen Priester ein als Padre Bugiardo" [1]) (22—24).

Unter Kingsley's Einfluß widmete Kegan Paul sich dem geistlichen Stande, wurde in den Fasten 1851 zum anglikanischen Diacon geweiht und übernahm die Kaplanei (Curacy) in Tew. „Wie die meisten jungen Geistlichen damaliger Zeit besaß ich

1) Bugiardo = Lügner.

Digitized by Google

durchaus keine theologische Bildung" (26). Kingsley, den er um Rath fragte, „hieß mich die Bibel lesen ohne Erklärung, so daß sie selbst auf mich einwirke, nebst Maurice's Kingdom of Christ[1]). Das schien ihm genug Theologie zur Lösung meiner Aufgabe, und die Anforderungen des Bischofs waren kaum höher" (27). Mit großem Eifer sich den Pflichten seines Amtes hingebend, empfand er bald, daß sich Erfolge in der sittlichen Hebung der Pfarrei nur dann erzielen ließen, wenn man „nach katholischen Grundsätzen verfahre" (27). Die Anforderungen des Bischofs an die Thätigkeit des Clerus stiegen hoch. Die Diöcese Oxford, in welcher Tew lag, leitete damals Samuel Wilberforce[2]), der Typus eines anglikanischen Prälaten, Manning's Schwager. „Nie war er in meinen Augen eine anziehende Persönlichkeit, Abneigung und Mißtrauen hegte ich gegen ihn, aber selten hat er seines Gleichen gehabt in der Kunst, seine Untergebenen einheitlich zu lenken, und in der Strenge, äußere mechanische Arbeit zu fordern. Wie die Leser seiner Biographie wissen, war er ächter Protestant, und seine rohe Ungerechtigkeit gegen Rom machte mich für dessen angebliche Irrthümer noch empfänglicher. Aber ebensowenig, wie früher in Somersetshire, kannte ich jetzt in Oxfordshire Katholiken" (28). Die greulichen Zustände, welche Kegan Paul in der bald provisorisch übernommenen Pfarrei Bloxham vorfand, zu beschreiben, wolle der geneigte Leser uns erlassen. Nur ein Satz sei hier einbezogen, welcher in gleicher Weise für die Thätigkeit des Predigers, wie für den edlen Charakter des Volkes zeugt. „Nie," betont unser Verfasser, „hat eine vernachlässigte Pfarrei so allseitig den für sie aufgewendeten Bemühungen entsprochen" (31).

In Bloxham amtirte Kegan Paul nur ein halbes Jahr. Die Stelle war Patronat des Collegs von Eton und wurde beim damaligen Tode des neunzigjährigen Pfarrers einem in Indien sich aufhaltenden Kaplan zugesprochen. Nunmehr übernahm unser Verfasser die Stelle eines Lehrers bei zwei Knaben einer bürgerlichen Familie, die ein Jahr lang in Carlsruhe und Constanz sich aufhielt. „Nur selten betrat ich in Carlsruhe oder später in

1) Ueber Frederick Denison Maurice handelt Oliphant II, 23.

2) Ueber Wilberforce vgl. T. W. Allies, Eine Entscheidung für das Leben. Deutsche Uebersetzung. Köln 1881. S. 133—225.

Digitized by Google

Constanz katholische Kirchen. Keine oder nur wenige Katholiken lernte ich kennen" (33). Auf religiösem Gebiete bewegte sich Kegan Paul auf schiefer Ebene. „In der Theologie war ich Latitudinarier[1]), in den äußeren Gebräuchen Hochkirchler. Die Controverse zwischen den Kirchen hatte ihr Interesse für mich verloren. Kein Grund berechtigte zu der Annahme, daß ich zu anderen religiösen Ansichten übergehen werde" (33). Kegan Paul täuschte sich.

Im Jahre 1853 kam er durch die Gefälligkeit seines vormaligen Lehrers von Oxford, der jetzt erster Vorsteher (Head master) der Lateinschule von Eton geworden, als Kaplan in diese Anstalt. Siebenzig Knaben unterstanden seiner Aufsicht. Für den Adel seiner Bemühungen als Lehrer spricht das Streben, zur sittlichen Hebung der Knaben eine Art von Beicht einzuführen. „Um das Gewissen eines Knaben zu leiten," schreibt er, „um ihn beim Widerstand gegen die Sünde zu unterstützen, um sein Vertrauen zu gewinnen und zwar ohne die Befürchtung, es möchten seine Uebertretungen als Verletzungen der Schulgesetze aufgefaßt werden, und mit der Zusicherung, daß all seine Aussagen durch unverbrüchliches Geheimniß geschützt, dazu war unumgänglich erforderlich, daß eine Art von Sündenbekenntniß zwischen vielen der meiner Sorge Anvertrauten und mir sich entwickeln mußte" (36). Gut, aber das war lediglich ein rein natürliches Verhältniß, „aber kein Glaube und keine Lehre ächten sacramentalen Bekenntnisses, keine Annäherung an Gott, gefolgt von giltiger Lossprechung, die zur nämlichen Zeit im Himmel genehmigt und so und nur so dem Sünder mitgetheilt worden wäre" (37). Nicht wenigen seiner Collegen war diese Art von Einfluß auf viele Zöglinge ein Dorn im Auge. „Nur der erste Vorsteher der Schule erwies mir seine Sympathie und seine volle Genehmigung, der Spendung des Sacramentes der Buße, soweit das in meiner Stellung und in meiner Unwissenheit möglich war, so nahe als möglich zu treten" (37).

Eine anderweitige Berufung des mit Kegan Paul befreundeten ersten Vorstehers von Eton veranlaßte jenen, eine im Patronat

1) Manning, Kirchliche Gelegenheitsreden. Uebersetzt von Chr. Stamm. Paderborn 1879. I, 38. Der Latitudinarismus ist die herrschende Theologie des achtzehnten Jahrhunderts. Sein Wesen ist vollständige Gleichgiltigkeit bezüglich der Religion.

Digitized by Google

des Collegs stehende Pfründe in Dorsetshire sich übertragen zu lassen. Neue Zweifel und Verlegenheiten erheben sich nunmehr in seinem Innern. „Der chaotische Zustand der Parteien, der Glaubenslehre und der Zucht in der englischen Staatskirche wurden sofort meiner Betrachtung aufgezwungen." Während sein zweiter Vorgänger in der neuen Stelle Niederkirchler, sein unmittelbarer Vorgänger Ritualist gewesen, huldigte Kegan Paul der breitkirchlichen Richtung. Der Bischof bemerkte ihm, wären die Anforderungen nicht so dringend, er würde ihm die Stelle nicht verliehen haben, da Männer von seiner Geistesrichtung ihm nicht genehm seien. „Es überraschte mich," betont der Verfasser, „als höchst sonderbar, daß der oberste Leiter einer Diöcese bei der Berufung seiner Geistlichen keine Stimme hatte und keine Macht besaß, Lehren, die er für irrig erachtete, zu unterdrücken, daß er zur Verhinderung völligen Umsturzes des von ihm genehmigten Rituals an die Nachsicht und den guten Willen seines untergeordneten Clerus Berufung einzulegen gezwungen war. Der Mißerfolg seines Versuches, den Dr. Roland Williams, einen der Mitarbeiter an den Essays and Reviews[1]), als Irrlehrer zu erklären, brachte mir die Schwäche des anglikanischen Episcopats in noch höherem Maße zum Bewußtsein" (42). Der Widerspruch in der theologischen Richtung der Prediger ließ das Publikum kalt, wenn nur die Beobachtung der äußeren Ceremonien keine Unterbrechung erfuhr. „Alsdann mochte der Pfarrer predigen, was ihm beliebte, Orthodoxie oder Irrthum, die Lehren Roms, Wittenbergs oder Genfs" (42).

Allmälig führte die Betrachtung solcher Zustände zu völligem Abfall von der Staatskirche. „Zuletzt," erfahren wir, „stand ich vor der Thatsache, daß ich das Gebetbuch der Staatskirche aufrichtigen Sinnes nicht länger vorlesen, noch an ihren Altären den Dienst vollziehen, noch eine bestimmte Botschaft von der Kanzel verkündigen könne, da mein Geist von Zweifeln umnachtet war. Auf meine Pfründe Verzicht leistend, begab ich mich nach London, um mich literarischer Beschäftigung zu widmen" (45). Bei ernster Selbstprüfung wurde unserm Verfasser die ganze Tiefe des Falles klar, den er gethan. „Als Laie, ohne die äußere Ver-

1) Ueber die Essays and Reviews vgl. meinen Aufsatz im Katholik 1889 I, 572.

Digitized by Google

pflichtung zum Gebrauche von Worten, in denen man nothwendig einen Sinn suchen mußte, der sich mit meiner eigenen Ueberzeugung vereinigen ließ, erschien mir der gesammte Gottesdienst der anglikanischen Staatskirche widerwärtig und unwahr. Das äußere Gerüst, auf welchem ich versucht hatte, zu Gott emporzusteigen, jedes sacramentale Zeichen, unter dem ich ihn zu finden hoffte, war nichts. In keiner bewußten Beziehung befand ich mich zu ihm, praktisch hatte Gott keinen Antheil an meinem Leben, wenngleich ich ihn nicht leugnete, noch auch aufhörte, an eine erste Ursache zu glauben. Denn schlechthiniger Atheismus ist doch ein seltener, vielleicht unmöglicher Geisteszustand. Mir genügte es, nicht zu wissen und zu warten" (47).

Zeitweilig auf die Philosophie des Ignoramus et ignorabimus eingeschworen, wurde er im Laufe der Jahre durch einen Freund aus den Oxford-Tagen mit der religiösen Seite der Weltanschauung Auguste Comte's bekannt gemacht. In ihm hat der Empirismus seine letzten Triumphe gefeiert. Nach der religiösen Seite geht Comte's System in Heroendienst auf[1]). „Es ist keine Uebertreibung," hebt Kegan Paul hervor, „sondern nüchterne Wahrheit, daß der Positivismus ein Katholicismus ohne Gott ist" (47), das heißt, das System zeigt, daß sein Vater einmal Katholik gewesen ist und sich der Eindrücke seiner Jugend nicht gänzlich zu entledigen im Stande war. Diesen Eindruck auf Kegan Paul machten die ascetischen Vorschriften des Systems, „welche mir eine Regel und Zucht verliehen, die ich bis dahin nicht gekannt", sowie die Lectüre der

1) Ueber Auguste Comte handelt A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 7. Aufl. Mainz 1892. I, 350—353, in seinem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 3. Aufl. Mainz 1888. II, 384, und in seiner Geschichte der neuern Philosophie. Mainz 1883. II, 488. Vor allem sind aber ehrenvoll zu erwähnen die bedeutenden Leistungen Hermann Gruber's S. J.: 1. August Comte, der Begründer des Positivismus, und 2. Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage (1857—1891). Freiburg 1891. Wenn Kegan Paul S. 50 von einem Gottesdienste redet, so kann darunter nach dem Zusammenhange nur derjenige der Positivisten verstanden werden. Vgl. hierüber die geistreichen und eingehenden Ausführungen bei Gruber 75—89: Positivistischer Sonntagsmorgendienst, Harrison's Privatcult in seiner Hauskapelle, die Spendung positivistischer Sacramente, Wallfahrten und der positivistische Cult vor der öffentlichen Meinung in England. Vgl. Gruber's Artikel über die Comte'sche Menschheitsreligion im Katholik 1893, II.

Digitized by Google

Nachfolge Christi des Thomas von Kempen, zu welcher Comte seine Schüler mit dem Bemerken auffordert, „an die Stelle Gottes die Humanität (Menschheit) zu setzen. Das mehrere Jahre lang fortgesetzte tägliche Studium der Imitatio Christi hat mehr als alles dazu beigetragen, mich zum Glauben und den Glauben zu mir zu bringen" (49).

Aber auch das platte System des Positivismus vermochte dauernde Befriedigung nicht zu gewähren. Kegan Paul befand sich in der nämlichen geistigen Verfassung wie einer seiner besten Freunde. „Auch er war hinausgewandert zum Agnosticismus und hatte die Entdeckung gemacht, daß man, um den Versuchungen des Lebens zu widerstehen, einer äußern Beihilfe bedürfe, die er im positivistischen Cultus der Humanität zu finden hoffte. Auf langen Spaziergängen[1]) in den Parks an Sommer- und Winternachmittagen merkten wir, daß der Eifer erkaltete und keine Wirkung hinterließ. Keine Empfindung einer uns innewohnenden Kraft hatten wir, wie sie der katholische Christ vom Tabernakel selbst dann mit nach Hause nimmt, wenn er auch die Tiefe der Andacht, die er bei der heiligen Messe und dem feierlichen Segen empfing, nicht zu bewahren vermag" (50). In der That, die obern Zehntausend, aber auch diese nur dann, wenn die Sonne des Glücks ihnen lächelt, können von der positivistischen Religion Gebrauch machen. „Der Positivismus," erklärt Kegan Paul, „ist ein Schön-Wetter-Glaube, wenn der Mensch gesund, glücklich, ohne Versuchungen ist oder wenigstens von den letzteren kein Bewußtsein hat, und so lange das künftige Leben und seine furchtbaren Möglichkeiten ihm nicht in den Sinn kommen. Dagegen besitzt er keine Botschaft für die Bekümmerten und die Sünder, keine Belehrung für den Irrenden, keinen Trost in der Stunde des Todes" (50).

Das Bewußtsein der Unzulänglichkeit dieser gottlosen Weltanschauung wurde Veranlassung, daß unser Verfasser nach soliderem Lehrern sich umschaute. In erster Linie erwähnt er Newman's Werke. Nicht als hätte er diese im reifen Mannesalter zum ersten Male gelesen. Als studirender Jüngling hatte er sie verschlungen. Damals aber wog das rein ästhetische Interesse über. Newman

1) Im Text S. 50 heißt es „After the service", also nach Beendigung des Gottesdienstes. Damit kann doch nur der positivistische Cultus gemeint sein.

Digitized by Google

hatte er mit den Heroen der englischen Literatur unseres Jahrhunderts, wie Alfred Tennyson, John Ruskin, Thomas Carlyle, auf eine Linie gestellt[1]). „Ruskin und Carlyle entledigten sich ihrer Botschaft, dann verschwanden sie. Newman dagegen blieb und der Einfluß, den er auf meinen Verstand ausübte, entwickelte sich zu einer sittlichen und geistlichen Zucht, welche meine Seele für die große Gnade und Offenbarung, welche Gott mir zugedacht, vorbereitete" (58). In das Detail seiner Seelenkämpfe will Kegan Paul uns nicht einführen. Nur im Allgemeinen betont er, „wie jedes Zögern, sich dem zu unterwerfen, was dem Verstande einleuchtete, von irgend einem moralischen oder geistigen Falle begleitet war, gleich als ob der Vater sein Kind im Schmutze wollte waten lassen, wenn es sich durch nichts anderes von der Nothwendigkeit der Führung überzeugen ließ" (53).

Außerdem erläutert der Verfasser einige Gründe im Besonderen, welche auf seine Conversion einwirkten. Dazu rechnet er die Lectüre der Pensées von Pascal, an deren Uebersetzung er arbeitete. Namentlich überraschte ihn die Heilung von schwerem Leiden, welche Pascal's Nichte durch Berührung des heiligen Dornes in Port Royal empfing. Noch weit tiefer ergriff ihn ein Wunder, welches einem seiner Freunde in Lourdes zu Theil wurde. „Diese Wunder, in uns so naheliegenden Zeiten gewirkt und hinreichend bezeugt, machten mir die biblischen Wunder noch glaubwürdiger, als sie zuvor waren, indem sie durch ihr Zeugniß dasjenige, welches die Kirche für die Bibel ablegt, noch verstärkten. Denn es war gerade das Zeugniß einer lebendigen Kirche, auf welches hin ich die Schrift annehmen wollte, wenn ich sie überhaupt annahm. Denn unter allen trügerischen Anschauungen schien mir diejenige von einer abgeschlossenen Offenbarung, die ihre eigene Erklärerin sein solle, die am meisten trügerische zu sein" (56).

Unter den dreißig und mehr Schriften Newman's wirkte entscheidend auf Kegan Paul die Grammar of Assent[2].) Diese

1) Oliphant handelt II, 1—9 über Newman, I, 212—225 über Alfred Tennyson, II, 214 über Joh. Ruskin und I, 102—133 über Thomas Carlyle.

2) Sehr beachtenswerthe Kritiken über die Grammar of Assent spendete Thomas Harper S. J. im Month XII, 358 ff., sowie Dublin Review, New Series XIV, 535 (April 1870).

Digitized by Google

berühmte Schrift des gelehrten Oratorianers erschien bald nach Eröffnung des vaticanischen Concils und gilt allgemein als die reifste Frucht dieses reich begabten Mannes. In wesentlichen Punkten ergänzt sie die Apologia vom Jahre 1864. Der Grundgedanke des Buches liegt darin, daß wir unvernünftig handeln würden, wenn wir dem Christenthum aus dem Grunde unsere Zustimmung versagen wollten, weil ihm eine förmliche Demonstration mangelt. Durch Herbeiziehung der Analogie und Berufung an jede Seite unseres Geisteslebens wird gezeigt, daß wir mehr als hinreichend Gründe haben, um uns dem Dogma trotz der Lücke in der Kette formaler Beweisführung zu unterwerfen.

Eine derartige Geistesverfassung, wie die Grammar of Assent sie voraussetzt, damit das Christenthum Eingang im Herzen finde, besaß Kegan Paul. Vernehmen wir ihn selbst. „Wiederholte Lectüre," bemerkt er, „der Grammar of Assent als einer theologischen Abhandlung, mit welcher sich der Wunsch zu glauben verband, war ganz verschieden von meinem ehemaligen Studium des Buches zur Zeit seiner Veröffentlichung, denn damals faßte ich es auf als Frucht einer bedeutenden Arbeit, als Ergebniß eines reichen Geistes, das jedweder besondern Botschaft ermangelte. Jetzt erwies es sich als letzte und höchste unter den zahlreichen Gaben dieses großen Lehrers, der in den Jahren meiner Pilgerschaft mir Führer gewesen, ohne daß ich es wußte" (57).

Einen genauen Zeitpunkt für das Hereinbrechen der Krisis vermag Kegan Paul nicht anzugeben. Im Jahre 1888 begann er, dann und wann der heiligen Messe beizuwohnen. Doch glaubte ein Verwandter, auch hierin nur eine vorübergehende Phase in der Entwickelung seines Geisteslebens zu erkennen, die wie so viele andere in Dunst sich auflösen werde. Dann folgte eine Reise nach Frankreich im Mai 1890. Heftiger pochte die göttliche Gnade an sein Herz in der kleinen Kirche zu Loches, wo er in ein Gespräch mit dem Pfarrer gerieth, der eben bauliche Veränderungen vornehmen ließ. Auf dessen Frage: »Mais Monsieur est sans doute catholique?« „war ich versucht, zu erwiedern: A peu près, aber der Gedanke kam mit überwältigender Macht, daß hier ‚keine Rede eines schlau berechneten Mehr oder Weniger' zu erlauben sei. Man ist katholisch oder nicht. Mein Fragesteller befand sich innerhalb, ich außerhalb des Schafstalles, und wenn außerhalb, dann gegen

Digitized by Google

besseres Wissen, gegen die Warnung, denn ich erkannte, daß meine volle Ueberzeugung dahin gegangen, wohin mein Herz sich bereits gewendet. Der Ruf Gottes erscholl in meinen Ohren und nothwendig mußte ich gehorchen" (62). Am 12. August 1891 vollzog Kegan Paul in der Kirche der Serviten[1]), „ein Orden, zu dem ich mich lange angezogen fühlte", „seine Unterwerfung unter die Kirche mit dankerfülltem Herzen gegen Gott" (63). Am Abend des 11. August war Kegan Paul's geistiger Vater, Cardinal Newman, zu einem bessern Leben heimgegangen. „Das war der einzige Tropfen der Bitterkeit in einem Kelch überschäumender Freude, daß er nicht mehr erfahren konnte, was er für mich gethan, denn seine Hand war es, die mich ergriff, als ich die rettende Arche auf dem stürmischen Meere des Lebens aufsuchte. Als ich aber nach wenigen Tagen an seinem Sarge zu Edgbaston betend kniete und den Gesang in der Todtenmesse hörte, da empfand ich, daß er es dennoch wisse, daß er in einem Lande sei, wo man ihm nichts zu sagen braucht, weil er alle Dinge im Herzen Gottes sieht" (64).

In rührenden Worten zeichnet der Verfasser im Schlußwort den Gegensatz zwischen Einst und Jetzt. „Ich darf es vor mir selbst bekennen," schreibt er, „daß die glücklichen Thränen, welche ich am 12. August im Richterstuhle (der Buße) vergoß, und der Eifer bei der ersten Communion verschwinden im Vergleich zu dem, was ich jetzt empfinde. Von Tag zu Tag erscheint das Geheimniß des Altares größer, die unsichtbare Welt näher, Gott in höherem Maße Vater, unsere liebe Frau zärtlicher, die große Schaar der Heiligen lieblicher, meine Schutzengel näher an meiner Seite. Alle menschlichen Verhältnisse werden heiliger durch die Beziehungen und Freundschaften des andern Lebens. Sorgen in Hülle und Fülle wurden mir zu Theil, seit Gott mir die Gnade des Eintrittes in seine Kirche verlieh, aber besser kann ich sie jetzt tragen, denn ehedem; der Segen, den er mir gespendet, überwiegt sie alle." Auf die Einwendung, er rede mit vielem Vertrauen, erwiedert unser Verfasser mit dem Hinweis auf den Blindgeborenen im Evangelium: „Vieles war ihm annoch unbekannt. Ganz und voll zu erklären,

1) Catholic Directory 106. Die Kirche der Serviten zu London, 1867 errichtet, in Fulham Road gelegen, wird von sieben Geistlichen bedient, an deren Spitze Antonino Apolloni steht.

Digitized by Google

wie Jesus ihm die Augen geöffnet, vermochte er nicht. Aber Eines konnte er mit unerschütterlicher Gewißheit behaupten: ‚Eines weiß ich, früher war ich blind, jetzt sehe ich'[1])" (66).

XVIII.

Der Cultus der heil. Anna am Ausgange des Mittelalters.

(Von Dr. Schmitz — Krefeld.)

Der „Katholik" hat die Aufmerksamkeit des katholischen Deutschlands schon wiederholt auf die Verehrung der hl. Anna im fünfzehnten Jahrhundert hingelenkt[2]). Neuerdings wird auch in protestantischen Kreisen diesem Gegenstande eine besondere Beachtung geschenkt. Für die Auffassung, mit welcher das geschieht, ist die übrigens fleißig gearbeitete und durch reichhaltiges Material werthvolle Schrift des Gymnasiallehrers Lic. theol. E. Schaumkell in Güstrow symptomatisch. Dieselbe trägt den Titel: „Der Cultus der heiligen Anna am Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Lebens am Vorabend der Reformation." Freiburg i. Br. und Leipzig 1893. Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Gleich in der Einleitung sagt Sch.: „Im Gegensatz zu der in diesem Werke (Janssen's Geschichte des deutschen Volkes) vorliegenden, irreführenden und tendenziösen Darstellung der Thatsachen, welche auf einen sich immer steigenden religiösen Eifer in jener Zeit hinweisen, entrollte Kawerau auf Grund quellenmäßiger Nachweise ein anderes Bild, das den wirklichen Verhältnissen besser entspricht, und zeigte, daß zwar diese Zeit eine Epoche starker religiöser Bedürftigkeit gewesen sei, daß aber der religiöse Trieb in krankhafter Umbildung begriffen war...

1) Joh. 9, 25.

2) „Die Verehrung der hl. Anna im 15. Jahrhundert" von F. Falk. Katholik 1878, I. S. 60 ff.; „Die Anna-Bilder in ihrer Beziehung zur unbefleckten Empfängniß Mariä" von Dr. Schmitz 1893, I. S. 14 ff.; „Das Haupt der hl. Anna" 1870, II. S. 135 ff.; „Predigt auf die hl. Anna" von Siefert 1831 (40), S. 127 ff.

Digitized by Google

Das ausführlichste und vollständigste Bild hat aber schließlich von Bezold entworfen in seiner Geschichte der deutschen Reformation, die in Oncken's Allgemeiner Geschichte erschien." Damit verräth der Verfasser hinlänglich seinen dogmatischen Standpunkt. „Die letzten Jahrzehnte vor der Reformation," so fährt er fort, „zeigen in mehr als einer Beziehung auffallende Berührungspunkte mit der Zeit, in welcher die Völker des römischen Imperiums sich anschickten, die alten Götter mit dem Gott des Christenthums zu vertauschen . . . Die heidnische Religiösität des 3. Jahrhunderts ist in Wahrheit eine lebendige, von wahrhaft religiösen Gedanken bewegt und getragen. Am Vorabend der Reformation ist's ähnlich. . . . In der römischen Gesellschaft des 3. Jahrhunderts war der Wunderglaube in allen Schichten der Bevölkerung verbreitet, in den höheren nicht minder, wie in den niederen. Wundergläubiger, glaubenssehnsüchtiger, als das Geschlecht unmittelbar vor der Reformation, ist kaum ein anderes gewesen . . . Welche Fülle von Gottheiten sah nicht die Welthauptstadt damals in ihren Mauern! Aehnlichen Erscheinungen begegnen wir auch in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation; auch hier ein fortwährend sich steigernder religiöser Trieb, mit allen möglichen neuen Mitteln sich Befriedigung zu verschaffen, ein Hasten von einer Verehrung zur andern, von einem Wallfahrtsort zum andern . . . Derselbe religiöse Trieb zeigt sich auch in der Ueberspannung des Heiligencultus. Auch dieses Stück mittelalterlichen Christenglaubens läßt einen Vergleich mit dem Rom des 3. Jahrhunderts zu. Die Heiligen waren, wie wir sehen werden, am Ausgange des Mittelalters zu Nothhelfern geworden. An Nothhelfern fehlte es auch in Rom nicht. Eine unglaubliche Menge von Göttern fand sich da zusammen, alte und neue, längst verehrte und eben erst entstandene . . . In der christlichen Welt wurden diese Götter und Genien ersetzt durch die Heiligen."

Den Beweis für diese Behauptungen will Sch. durch Darstellung des Cultus der hl. Anna erbringen. Unwillkürlich regt sich bei solchen Schilderungen der heidnischen Religiösität des 3. Jahrhunderts ein Gefühl des Neides. Die Reformation hat ja den „religiösen Trieb", welcher eingestandenermaßen vorher vorhanden war, auch nicht befriedigt; im Gegentheil, wie die Geschichte zeigt, sehr heruntergestimmt und stellenweise vollständig ausgetilgt.

Digitized by Google

Das war also kein richtiges Heilmittel gegen die „krankhafte Verbildung". Was bleibt uns nach solcher Anschuldigung des Katholicismus und nach solcher Unfähigkeit des Protestantismus noch übrig, als die heidnische Religiösität des 3. Jahrhunderts, die „eine lebendige, von wahrhaft religiösen Gedanken bewegte und getragene war", wieder heraufzubeschwören?

In dem ersten Kapitel „Verbreitung des Annacultus" stimmt Sch. unserer in dieser Zeitschrift (1893 Bd. I) dargelegten Ansicht bei, daß die besondere Verehrung der hl. Anna im 15. Jahrhundert durch die Controverse über die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä veranlaßt wurde, wie überhaupt die Verehrung der hl. Anna in unmittelbarer Beziehung zur unbefleckten Empfängniß Mariä steht. Sch. schenkt indessen dieser Thatsache keineswegs hinreichende Beachtung. Während er selbst die Verehrung der hl. Anna auf das 4. Jahrhundert zurückführt, will er auf Grund einer Bemerkung des Trithemius de laudibus S. Annae (1494), daß ihr Andenken diu neglecta sei, die allgemeine Verbreitung ihres Cultus in Abrede stellen. Und doch hatten fünfzig Jahre vorher in Schweden zwei Synoden sich mit dem Annacultus beschäftigt. Den „Selbdritt" in der Klosterkirche der hl. Brigitta in Vadstena 15. Jahrhundert habe ich (Katholik l. c. S. 20) angeführt. Die beiden Provinzialsynoden beschäftigen sich nach Art der Semestralsynoden[1]) mit den Fragen und der Regelung des Cultus und der Disciplin; sie wurden in Süderköping abgehalten. Die eine um Allerheiligen 1436; sie bestimmte, das Fest der hl. Anna sei unter doppeltem Ritus zu feiern; die andere in der Pfingstwoche 1441 erließ die sehr bezeichnende Bestimmung: „Das Fest der hl. Anna soll wegen der Devotion des Volkes als Feiertag in allen Diöcesen, wo es nicht gewohnheitsmäßig zu anderer Zeit gefeiert wird, am Tage nach der Empfängniß Mariä begangen werden[2])." Hier wird einerseits die allgemeine Volksverehrung constatirt und andererseits sehr deutlich die Beziehung der Verehrung der hl. Anna zu der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä hervorgehoben. — Wenn demnach Trithemius den Cultus der hl. Anna als etwas

1) Siehe meine „Bußbücher und Bußdisciplin der Kirche". Mainz, Kirchheim 1883. S. 105 f.

2) Hefele, Conciliengeschichte 1887. VIII, S. 18.

Digitized by Google

Neues bezeichnet, so ist das mit der örtlichen Einschränkung auf das westliche Deutschland und in dem weiter beschränkten Sinne zutreffend, daß von den letzten fünfzehn Jahren des 15. Jahrhunderts die Blüthezeit dieses Cultus in der dortigen Gegend datirt.

Die Zeugnisse für diese Blüthezeit des Annacultus, welche Sch. anführt, sind zahlreich und beweiskräftig. Er bringt die Aussprüche der Reformatoren über ihre eigene frühere Verehrung der hl. Anna; zunächst die Luther's selbst[1]), sodann die seines Freundes, des früheren Augustiner-Mönches Caspar Güttel[2]), sowie die des Johann Agricola[3]). Sie alle bekennen aus ihrer katholischen Vergangenheit eine begeisterte Verehrung der hl. Anna. Es war nicht allein das ungelehrte Volk; die gebildeten Humanisten, jene Männer der Aufklärung rechneten es sich zur Ehre an, zur Verbreitung des St. Annacultes beizutragen; Trithemius vor allem[4]), dann Conrad Celtes[5]), der versichert, diese Heilige erhöre aller Bitten; Eoban Heß, welcher Briefe der hl. Anna an den hl. Joachim herausgab[6]) und auf seiner Reise zu Erasmus die Heilige in Düren verehrte. Wie Erasmus selbst, Butzbach und Drunk zu dieser Verehrung beitrugen, ist bereits früher hervorgehoben worden[7]). Könige und Fürsten wetteiferten mit diesen Männern der Wissenschaft, die Verehrung der hl. Anna zu fördern. Kaiser Maximilian I. ließ sich 1496 in die Anna-Bruderschaft zu Worms aufnehmen[8]); die kaiserliche Fahne trug die Inschrift: „sunte Anna sulfebrudde"[9]). Friedrich der Weise brachte von seiner Pilgerfahrt in's heilige Land eine Reliquie — den Daumen — der hl. Anna mit und ließ bei seiner Rückkehr eine Münze im Jahre 1494 mit der Umschrift: „Helf Sankte Anna" schlagen[10]). Herzog Georg der Bärtige

1) Weimarer Ausgabe I, 415. — Krumhaar, D. M. Luthers Vaterhaus in Mansfeld 2. Aufl. 1859. S. 75.

2) Kawerau, Kaspar Güttel S. 13 f.

3) Kawerau, Johann Agricola von Eisleben 1881, S. 9.

4) Siehe meine Abhandlung „Die Annabilder" Katholik a. a. O. S. 33 f.

5) Goetze, de cultu Annae. Lipsiae 1702. p. 16.

6) H. Eob. Hessi Opera lib. II. Ed. Francofurti 1564. p. 165.

7) Katholik l. c. S. 35 f.

8) Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche 1879. S. 57.

9) Mecklenburg. Jahrb. XXVII, 203.

10) Muther, Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben 1866. S. 90.

Digitized by Google

erwirkte für die neugegründete Stadt bei dem entdeckten Silberbergwerke am Schreckenberg ein kaiserliches Privilegium, wodurch der Name der Stadt „Annaberg" sanctionirt und das Wappen mit der Darstellung des „Selbdritt" verliehen wurde[1]); er förderte den Bau ihrer Kirche; die große Glocke der Kirche wurde ihrem Namen geweiht; ein Brustbild und ein werthvolles silbernes Bild der Heiligen wurde in der Kirche aufgestellt; Lukas Arnach, der Hofmaler des Kurfürsten Friedrich des Weisen, schuf ein kostbares Gemälde — Selbdritt — für die Kirche, und der Herzog bemühte sich mit Erfolg, Reliquien der hl. Anna für die Kirche zu erhalten[2]). Gleich dem Herzog förderte seine Gemahlin die Verehrung der hl. Anna, wie aus einem Schreiben des Königs Wladislaus von Böhmen, ihres Bruders, hervorgeht[3]).

Wie in Annaberg, so wurde die hl. Anna als Patronin des Bergbaues von vielen Städten der an Bergwerken reichen Grafschaft Mansfeld zur Schutzheiligen erwählt, so in Bischofswerder, Eisleben, Annarode, Freiburg a. U., Pettstedt. Es wurden Gruben, Stollen, Kirchen, Altäre, Glocken mit ihrem Namen benannt (S. 27). In St. Annaberg und an zahlreichen Orten wurden St. Annabruderschaften gegründet, so in Lübeck, Mainz, Worms, Gernsheim, Frankfurt, Köln (S. 19 ff.).

Diese Allgemeinheit des Cultus der hl. Anna in allen Schichten der Bevölkerung wird von Sch. in einer so allseitigen Studie, wie uns noch keine begegnet ist, nachgewiesen; allein die merkwürdige These von der „krankhaften Verbildung des religiösen Triebes" findet in seinen Ausführungen des ersten Kapitels keinerlei Stütze. Abgesehen von einem Falle, in welchem der Versuch eines Betruges mit Reliquien gemacht wurde, wird von ihm nichts angeführt, was die warme Verehrung der hl. Anna als eine „religiöse Verirrung" kennzeichnen könnte.

Auffassung und Ausdrucksweise der Humanisten ist ja dem Verfasser so hinreichend bekannt, daß er an den Ueberschwänglichkeiten keinen Anstoß nehmen sollte, welche auch den Aeußerungen des Vertrauens auf die Hilfe der hl. Anna in jener Zeit eigen-

1) „Rückblick auf Annabergs Vorzeit." Heft 3, S. 88 ff.
2) Goetze, l. c. S. 14 ff.
3) Kgl. sächs. Hauptstaatsarchiv Cod. 4516, Bl. 1.

Digitized by Google

thümlich sind. Wenn die Reformatoren nach der Trennung von der Kirche ihre frühere Verehrung der hl. Anna lästern und Luther sagt: „St. Anna war mein Abgott" — so kann man daraus doch nur stumpfe Waffen schmieden, die zudem sich gegen die Reformatoren selbst richten; haben sie darin mehr gethan, als sich mit der christlichen Heilswahrheit vereinbaren läßt, was wir indessen keineswegs behaupten wollen, so fällt das ihnen, nicht der Kirche zur Last.

Das zweite Kapitel „St. Anna in Wort und Bild" wird von Sch. mit dem Satze eingeleitet: „Es ist begreiflich, daß diese hochgesteigerte Vorliebe für die neue Heilige auch in Wort und Bild zum Ausdruck kommen mußte." Gewiß; aber wozu soll nun der Zusatz dienen: „Einer Sinnlichkeit, die das Geistige mit Händen greifen und mit den Augen sehen möchte, mußten natürlich auch die Bilder ein Bedürfniß sein?" Soll das ein Vorwurf sein, so trifft er jede, nicht allein die kirchliche Kunst. Der Fanatismus reformatorischer Bilderstürmer dürfte doch als ein überwundener Standpunkt gelten. — Die bedeutendsten Maler jener Zeit, wie Lukas Cranach, Albrecht Dürer, stellten ihre Kunst in den Dienst dieser Heiligen. Sch. gibt dann bezüglich der verschiedenen Darstellungen das Resultat der ikonographischen Studien von Schultz wieder, worauf in dieser Zeitschrift schon früher hingewiesen wurde[1]). In Italien, so führt er nach Springer aus, malte Lionardo da Vinci mehrere Annenbilder, so für den Hauptaltar der Annunziatakapelle in Florenz einen Karton mit der Madonna, der hl. Anna und dem Christuskinde, von dem die Florentiner so entzückt waren, daß sie nach Vasari's Schilderung in Schaaren nach der Werkstätte des Künstlers pilgerten (der Karton stammt aus den Jahren 1500—1503). Im Jahre 1501 arbeitete Lionardo an einem andern Karton, der unter dem Namen der hl. Anna selbdritt bekannt ist. Kaum ein anderes Werk hat so viele Nachbildungen erfahren, wie dieses Bild[2]).

Ich kann aus eigener Anschauung hierzu einen Beitrag liefern. In der Kirche des Campo santo der Deutschen in Rom existirt

1) Meine Abhandlung „Die Annabilder" Katholik a. a. O. S. 16 ff.

2) Lützow, Zeitschrift für bildende Kunst XXIV. Bd., S. 44 ff.: Lionardofragen von A. Springer.

Digitized by Google

eine Bruderschaft, welche im Jahre 1450 gestiftet wurde; es ist „die Bruderschaft zur schmerzhaften Mutter" mit dem Titel der »immaculata Conceptio«. Früher war »immaculata Conceptio« Haupttitel, jetzt ist sie Nebentitel. Das Fest der unbefleckten Empfängniß dagegen ist stets Hauptfest der Bruderschaft gewesen und geblieben. Die jetzige Kirche wurde im Jahre 1501 am Festtage der »immaculata Conceptio« eingeweiht. Der alte Flügelaltar der Kirche stammt ebenfalls aus dem Jahre 1501. Das Hauptbild stellt die schmerzhafte Mutter dar; auf dem linken Seitenflügel ist die Begegnung der hl. Anna mit dem hl. Joachim dargestellt, auf dem rechten Seitenflügel die hl. Anna selbdritt. Die Höhe der Seitenflügel beträgt ungefähr zwei Meter. Die hl. Anna sitzt auf einem Throne, zu welchem mehrere Stufen hinaufführen. Auf der oberen Stufe sitzt die Muttergottes mit dem Christkind. Die Darstellung ist sowohl in der Composition, wie in der Farbengebung außerordentlich ansprechend; die majestätische Frauengestalt der Mutter Anna ist würdevoll und lieblich; auf der Muttergottes und dem Kinde ruht der Zauber der übernatürlichen Gnadenwelt; das Bild darf zu den Meisterwerken der umbrischen Schule gezählt werden. Der Maler findet sich weder auf dem Bilde, noch in den Annalen der Anstalt genannt. Wahrscheinlich ist es von Lionardo da Vinci selbst gemalt oder unter seiner Anleitung von einem seiner Schüler. Gegenstand, Auffassung, Entstehungszeit und Art der Darstellung sprechen dafür. Der veredelte Geschmack der italienischen Schule bekundet sich in der geschickten Lösung der gestellten Aufgabe; während die deutsche Kunst nicht über die äußerst gewagte Darstellung des Selbdritt hinauskam, nach welcher die Muttergottes mit dem Kinde auf dem Schooße der Mutter Anna sitzt, bekundet sich hier die Genialität der Composition und Feinheit des Geschmackes des italienischen Meisters in der äußerst geschickten Auflösung der Gruppe; als selbstständige Gestalt sitzt die Mutter Anna erhöht auf dem Throne, während Maria mit dem Kinde zu den Füßen auf den Stufen thront. Die Freiheit der Bewegung ist den einzelnen Personen wieder gegeben und alles Anstößige und Unmögliche aus der Darstellung entfernt. — Eine gleiche Darstellung der St. Anna selbdritt findet sich in der deutschen Nationalkirche „all Anima" und in der Kirche St. Pietro in Montorio zu Rom.

Digitized by Google

Sehr bezeichnend ist die Beziehung des Bildes St. Anna selbdritt zu der Bruderschaft mit dem Titel der »immaculata Conceptio«; auch hier findet sich die unsererseits vertretene Deutung der Annabilder auf die unbefleckte Empfängniß Mariä[1]) wieder bestätigt.

Sch. bespricht dann die umfangreiche Literatur des Annencultus. Zunächst gibt er den Inhalt der Schrift des Trithemius und seine Controverse mit Wigand Kauponis, dann bespricht er die Literatur der Hymnen, Gebete, Predigten und namentlich die Legenden, unter denen die von dem Trinubium die Hauptrolle spielt. Die von Sch. benützten Quellen für die Legenden sind Luther, Kawerau, Goetze, Hase. Da kann es nicht sehr auffallen, daß er von den Legenden sagt, „sie enthüllen uns ein Meer von grotesken Erdichtungen, von kindischen und ungereimten Wunderberichten, daß man staunen muß". Wir wollen nicht näher darauf eingehen, zu untersuchen, inwieweit ein Erstaunen berechtigt ist. Zweifellos schießt Sch. über das Ziel hinaus und bekundet nur eigene Befangenheit, wenn er fortfährt: „Es ist ein christliches Heidenthum krassester Art, das sich hier kundgibt. Ein solcher Stoff konnte nur zu einer Zeit dem Volke geboten werden, wo man in einer dichten Atmosphäre von abergläubischen Vorstellungen lebte und die Gabe, Mögliches von Unmöglichem zu scheiden, gänzlich mangelte" (S. 51). Solche Behauptungen gehen sehr bald in die Brüche, wie denn Sch. selbst sich gleich in Bezug auf Trithemius zu einer Einschränkung verstehen muß. Noch willkürlicher ist die Insinuation: „Alle diese Wunder, die von der Heiligen erzählt werden, haben natürlich keinen andern Zweck, als die göttliche Macht der neuen Diva möglichst hoch zu erheben" (S. 52). Und geradezu unverständlich ist das Wagniß, in einer wissenschaftlichen Schrift der Gegenwart jenes Dictum aus der Zeit der Reformation zu reproduciren: Die hl. Anna wurde, „wie vor Zeiten bei den Heiden Juno, von denen, die da reich werden wollten, geehrt und angerufen" (S. 58). Wer gegen Glaubenswahn und Wundersucht kämpft, hat zweimal Veranlassung, sich selbst vor dem Verdacht eines Wahnes zu bewahren, der hinter katholischen Uebungen nur Bornirtheit und Heidenthum sucht. Es wirkt geradezu komisch, wie Sch. im

1) Katholik a. a. O.

Digitized by Google

letzten Kapitel sich zwischen den Zeugnissen seiner Quellen hindurchwindet, um dem Phantom, das ihn gespensterartig berückt, nachgehen zu können. Er muß zugestehen, „daß selbst die Gebetbücher, welche in der Hauptsache der Verehrung der Jungfrau Maria und der Heiligen gewidmet waren", doch betonen, „daß all die Hoffnung und Vertrauen" auf die Verdienste Jesu Christi gesetzt werden müsse, daß „aller Trost in der unergründlichen Barmherzigkeit Gottes zu suchen" sei, „daß man sich zukehren müsse den fünf heiligen Wunden Christi, in das liebentflammte Herz Jesu" und „all dein Hoffnung und getrauen auf nirgend anderes setzen denn auf das verdienen und den Tod Christi" (S. 64). Da sollte man doch annehmen, die Folgerung habe für Sch. sehr nahe gelegen, daß die damalige Zeit doch an der richtigen Heilslehre festhielt und Gott um seiner eigenen Vorzüge willen, die Heiligen aber um der Vorzüge willen, die sie von Gott haben, ehrte. Aber weit gefehlt. Sch. sieht darin nur „eine Mischung von ächt evangelischem Heilsglauben und krasser, heidnischer Menschenverehrung" (S. 64). Das heißt doch die tollsten Ungereimtheiten lieber vertreten, als vorgefaßte Meinungen preisgeben. „Gewiß," das muß Sch. zugeben, „auch auf Christus recurrirte die fromme Andacht, aber er war im Grunde nichts anderes, als der erste Heilige, und wo man erwarten sollte, daß er im Mittelpunkt der Andacht stehen würde, muß er zurücktreten" (S. 65). Thatsächlich beweisen die vorgeführten Zeugnisse gerade das Gegentheil. Sollte man auf Christus, seinen Tod und sein Leiden allein Vertrauen setzen, dann konnte das doch nur dann geschehen, wenn man ihn für mehr als einen Heiligen hielt und er im Mittelpunkte der Andacht stand. In diesem Vertrauen, das der Sterbende auf Christus setzte, will Sch. den Ausdruck der Wahrheit erkennen, „daß in dem ernstesten Augenblick des Lebens alle die Stützen hinfällig werden, auf die man im Leben vertraut" (nämlich die Heiligen) (S. 68). Und doch führt Sch. gleichzeitig aus, „wie die hl. Anna vor allen auf dem Sterbebett und in Todesnöthen verehrt worden sei" (S. 69). „Weil man den Glauben an den Hohenpriester Jesus Christus und sein hohepriesterliches Werk verloren hat, sucht man nach menschlichen Hilfen, um in der ‚erschrecklichen Stunde des Todes' in Frieden abscheiden

Digitized by Google

zu können . . . Wir sehen, St. Anna ist wie ihre Tochter zu einer Heilandin des menschlichen Geschlechtes geworden" (S. 70). Das heißt doch mit der Logik unbarmherzig umgehen.

Wir scheiden von der Schrift, welche sich die schöne Aufgabe gestellt hat, nachzuweisen, „daß am Vorabend der Reformation ein lebendiges religiöses Leben im deutschen Volke vorhanden war" (S. 77), mit dem aufrichtigen Bedauern darüber, daß die werthvolle und gründliche Studie von dem bösen Dämon einer katholikenfeindlichen Tendenz um das Resultat der wissenschaftlichen Forschung betrogen worden ist.

XIX.

Die Comte'sche Menschheitsreligion.

(Von H. Gruber S. J.)

(Schluß.)

8. Die Tempel der neuen Menschheitsreligion.

Auch über die Tempel, welche für den öffentlichen positivistischen Cult dienen sollen, hat Comte die eingehendsten Vorschriften hinterlassen. Einstweilen, so ordnet er an, bis aus dem Positivismus ein eigener Kunststil hervorgewachsen sei, solle man die alten Tempel in dem Maße in Benutzung nehmen, als sie in Folge der Ausbreitung der neuen Menschheitsreligion außer Gebrauch kämen. Der Nachfolger Comte's, Laffitte in Paris, denkt, da die positivistischen Einnahmequellen zur Erbauung eines eigenen Tempels nicht ausreichen, ebenfalls daran, auf irgend eine Weise in den Besitz katholischer Gotteshäuser zu gelangen. Er schreibt in seinem 34. Cirkular (1882) S. 4: „Die republikanische Entwickelung Frankreichs wird zweifelsohne bald katholische Cultlocale disponibel machen. Für diesen Fall habe ich vor, gemäß den Andeutungen Comte's, von der republikanischen Regierung eines dieser Locale zu verlangen. Eine solche Forderung ist, sofern sie nur im günstigen Augenblicke gestellt und entsprechend begründet wird, ganz danach angethan, Berücksichtigung zu finden."

Digitized by Google

Hinsichtlich der endgiltigen positivistischen Tempel gab Comte folgende Vorschriften (Système IV, 253; I, 342): Die Axe des Tempels, dessen Schiff 30 m. breit und 80 m. lang sein soll, muß gegen Paris, die heilige Stadt, gerichtet sein. An das Schiff schließt sich vorn ein halbkreisförmiges Chor (das Heiligthum) von etwa 25 m. Tiefe an. Im Grunde des erhöhten Chores erhebt sich über dem Throne des Hohenpriesters [oder seines Stellvertreters] eine sehr große Statue der Menschheit in Gestalt eines etwa dreißigjährigen Weibes [Comte denkt hier offenbar an Clotilde de Vaux], welches ein Kind auf dem Arme hält. Vor dem Throne des Hohenpriesters ist ebenfalls im Heiligthum der Platz der 500 „würdigen" Frauen, deren Anblick die normale „affective Einwirkung" auf den Hohenpriester üben soll. Zu beiden Seiten des Schiffes befinden sich je 7 Seitenkapellen, von denen dreizehn den 13 positivistischen Monatspatronen und die vierzehnte links, dem Chore nächstliegende den dreizehn Heiligen oder der Héloïse geweiht ist. Im positivistischen Tempel werden daher merkwürdiger Weise, allerdings in sehr gemischter Gesellschaft, auch Friedrich II., da er einer der positivistischen Monatspatrone ist, die Ehren des Altars zu Theil — Ehren, von denen er sich sicherlich niemals träumen ließ. Andere Einzelheiten der positivistisch-kirchlichen Architectur und Kunst, die von Comte vorgesehen sind, müssen wir des Raumes halber übergehen.

Vor dem Tempel und zu dessen Seiten befindet sich ein Terrain von 240 m. Länge und 120 m. Breite: der Heilige Hain oder der Incorporations-Friedhof, auf welchem die sterblichen Ueberreste derjenigen Positivisten zu ruhen kommen, welche durch das neunte Sacrament feierlich dem „Großen Wesen" einverleibt worden sind. Der Hain enthält 1000 Bäume und ist auf 2500 Grabdenkmäler berechnet. Diese Verbindung von Tempel und Friedhof soll nach Comte das Bewußtsein lebendig erhalten, daß „die Lebenden in Wahrheit von den Todten regiert werden". Auf beiden Seiten dieses Haines befinden sich 6 m. breite, gedeckte Gallerien. Am Eingange des Haines liegen auf der entgegengesetzten Seite vom Tempel die 10 m. in der Façade messenden Wohnungen des Gärtners und des Pförtners. Man sieht, Comte denkt an alles.

Im Hintergrund des Haines befindet sich neben dem Chore des Tempels der nicht völlig an die hintere Grenze des Haines anstößt, rechts die positivistische Schule und links das Presbyterium.

Digitized by Google

Beide Gebäude haben eine Tiefe von 30 und eine Façade von 15 m. Zwischen beiden sind Höfe, auf der äußeren Seite derselben Gärten. Das ganze Terrain umfaßt 3 Hektare.

Ein gewisses Interesse hat dieses positivistische Tempelbau-Reglement in unseren Tagen dadurch gewonnen, daß kürzlich thatsächlich der Bau eines positivistischen Tempels in Rio-Janeiro unter minutiöser Befolgung der Vorschriften Comte's, soweit es die Verhältnisse gestatteten, in Angriff genommen worden ist. Am 2. Gutenberg (15. August) 1891, dem positivistischen „Feste der Frau", wurde ein Theil des Gebäudes feierlich eingeweiht und dem Gebrauche übergeben. Die Façade dieses Baues ahmt die Vorderansicht des Pantheon in Paris, des Lieblingstempels Comte's, nach. Die Figur der Menschheit, in den Zügen Clotilde de Vaux', ist in einem Gemälde von 2 m. Höhe dargestellt. Auf der Vorderseite der Tribüne oder des priesterlichen Thrones, unter dem Gemälde der Menschheit, sind drei durch ein A (Amour, Liebe) zusammengeschlungene Rosen dargestellt — eine Anspielung auf das von Comte so hochverehrte Blumenbouquet Clotilde's. Zur Festfeier war die Façade des Baues mit den Bannern der fünf abendländischen Nationen (Frankreich, Deutschland, Italien, England, Spanien), ferner mit denen der annexen Länder in Amerika, des chinesischen und türkischen Reiches und Haiti's geschmückt. Die Einweihungsceremonie begann mit einer von Lemos gesprochenen Anrufung der Menschheit. Darauf folgte das positivistische Zeichen, welches das Kreuzzeichen vertritt. Man legt hiebei der Reihe nach seine flache Hand auf die Organe der Liebe, der Ordnung und des Fortschritts, d. h. auf den obern und untern Theil der Stirne und auf den Scheitel, und spricht die „heilige Formel": „Liebe sei die Triebfeder, Ordnung die Grundlage und Fortschritt das Endziel." An Musikstücken wurden ausgeführt: Der Liebeschor von Rossini — von den Positivisten mit neuem Texte versehen und Altruïdade (Altruismusgesang) genannt —; Clotilde's „Gedanken einer Blume" nach einer Melodie der Oper „Puritaner"; Ave Clotilde nach Gounod's Ave Maria. Den Schluß bildete die Marseillaise[1]).

1) Alle diese Einzelheiten über die positivistische Tempeleinweihung sind mitgetheilt in der Schrift: Notice sur la Fête d'Inauguration de la Cha-

Digitized by Google

Benjamin Constant, der Haupturheber und das geistige Haupt der brasilianischen Revolution, war selbst Anhänger der positivistischen Menschheitsreligion. Dieser Umstand erklärt, wie die positivistische Devise „Ordnung und Fortschritt" auf das brasilianische Staatsbanner kommen konnte; er erklärt auch die zahlreichen, wesentlich positivistischen Maßnahmen der neuen republikanischen Regierung in Brasilien[1]).

9. Werbung um die Bundesgenossenschaft des Czars, des Sultans und des Jesuitengenerals.

„Im Namen der Vergangenheit und der Zukunft ergreifen hiemit die theoretischen und praktischen Diener der Menschheit, wie es sich gebührt, die allgemeine Leitung der irdischen Angelegenheiten, um endlich [an Stelle der göttlichen Vorsehung] die wahre moralische [durch die Frauen und Proletarier], intellectuelle [durch die positivistischen Priester] und materielle [durch die positivistischen Behörden] Vorsehung aufzurichten. Sie schließen bei dieser Neuordnung der Dinge alle die verschiedenartigen Sklaven Gottes, gleichviel ob Katholiken, Protestanten oder Deisten, als rückschrittliche und störende Elemente unwiderruflich vom maßgebenden politischen Einfluß aus" — mit diesen Worten hatte Comte seinen letzten öffentlichen Vortrag im Palais Cardinal am 19. October 1851, der nicht weniger als fünf Stunden dauerte, geschlossen.

Trotz des ungewöhnlichen Selbstbewußtseins, das aus diesen Worten spricht, glaubte indessen Comte, zur schnelleren und wirksameren Durchführung seiner Menschheitsreligion und Gesellschaftsordnung die Beihilfe der theokratischen Gewalten in Anspruch nehmen zu sollen. Noch im Dezember 1851 wandte er sich in einem „entscheidenden Manifest" an Se. Majestät den Czar Nikolaus, das Oberhaupt der griechisch-orthodoxen Kirche. Er gab ihm in demselben Rathschläge hinsichtlich der Regierung seines großen Reiches, die geeignet waren, der positivistischen Religion in demselben die

pelle de l'Humanité à Rio-de-Janeiro par J. Mariano de Oliveira. Rio-de-Janeiro. Au siège de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 30, Rue Benjamin-Constant. 1891.

1) Vgl. Gruber, Der Positivismus vom Tode Comte's bis auf unsere Tage 1891, S. 93 ff., und noch ausführlicher in der französischen Ausgabe.

Digitized by Google

Wege zu bahnen. Ein ähnliches Sendschreiben richtete er bald darauf an „Seine Excellenz Reschid Pascha, gewesenen Großvezier des Ottomanischen Reiches", der Vormacht des Islams. Abgedruckt sind diese Actenstücke, auf die sich Comte nicht wenig zu gut that, im Système de politique pos. III, p. XXIX u. XLVII.

Den weitaus größten Werth legte er aber auf die Bundesgenossenschaft des Jesuitengenerals. Letzterer war in seinen Augen das „wahre Haupt der katholischen Kirche seit den letzten dreihundert Jahren". Um den Jesuitengeneral für die von ihm geplante „religiöse Allianz zwischen Jesuiten und Positivisten" um so sicherer zu gewinnen, leitete er eine förmliche diplomatische Action bei demselben ein. Zu seinem Unterhändler ersah er seinen Schüler Alfred Sabbatier aus, der sich in Folge des Staatsstreiches vom 2. Dezember 1852 in Italien im Exil aufhielt. Er versah ihn mit den genauesten schriftlichen Instructionen für die hochwichtige Mission. Die von Comte für die Unterhandlungen festgesetzten Grundlagen waren folgende:

Die Jesuiten sollten sich künftig „Ignatianer" nennen. Der Jesuitengeneral sollte sich auch äußerlich als Haupt der katholischen Kirche proclamiren, den Papst zum Fürstbischof von Rom ernennen und hierauf selbst in Paris, der neuen geistigen Metropole, seine Residenz aufschlagen. Er, Aug. Comte, verbürge ihm dann im Namen aller wahren Republikaner volle Freiheit der socialen Action. So wollten sie — Comte und der Jesuitengeneral P. Beckx — dann Arm in Arm auf die Beseitigung des Protestantismus, des Deismus und des Skepticismus, dieser drei hauptsächlichsten anarchistischen Strömungen der Neuzeit, welche die Gesellschaft in beständiger Gährung erhielten, hinarbeiten und die für die Wohlfahrt der Menschheit so nothwendige geistliche Gewalt wieder aufrichten. Wenn der Zeitpunkt, diesen Plan in's Werk zu setzen, gekommen sein werde — das werde 1862 der Fall sein, — werde er (Comte) einen feierlichen „Appell an die Ignatianer" erlassen, welcher zum Segen der Gesellschaft die gemeinsame Action einleiten sollte.

Sabbatier knüpfte durch einen sorgfältig aufgesetzten Brief vom 1. Aristoteles 69 (26. Februar 1857) an den Jesuitengeneral Beckx die Verhandlungen an. Als nach acht Tagen noch keine Antwort erfolgt war, begab er sich in Person nach al Gesù in Rom,

Digitized by Google

der Wohnung des Generals, wo er von P. Rubillon im Namen des Generals empfangen wurde. Doch wie erstaunte er, als er wahrnehmen mußte, daß Aug. Comte, der große Weltreformator, hier nicht einmal dem Namen nach bekannt war. P. Rubillon war nämlich der Meinung, es handle sich um Charles Comte, einen französischen Nationalökonomen. Doch machte er pflichtschuldigst seine Vorschläge. Er erhielt auf dieselben unabänderlich die zwar höfliche, aber bestimmte Antwort: „Wir sind arme Ordensleute, die sich nicht mit Politik befassen. Wir können keine Allianz eingehen, die nicht den Triumph des Namens Jesu zum directen Zweck hätte. Wir wissen, daß die Ordnung in Europa von großen Störungen bedroht ist. Wir können aber für die Aufrechterhaltung derselben nichts anderes thun, als uns für den Namen Jesu hinschlachten lassen. Seien wir Freunde und thun wir, jeder an seiner Stelle, unsere Pflicht!"

Schließlich verabschiedete sich Sabbatier unverrichteter Sache, indem er versicherte, daß, wenn die Revolution ausbrechen werde, wie die Jesuiten für Gott, so die Positivisten für die Jesuiten freudig in den Tod gehen würden. Comte, der sich über den Gang der Verhandlungen genauesten Bericht erstatten ließ, drückte sein lebhaftes Staunen darüber aus, daß die Jesuiten noch so rückständig seien, nicht einmal zu begreifen, daß Ignatius von Loyola hoch über Christus stehe. Er schrieb hierüber unter dem 27. Aristoteles 69 (23. März 1857) an Dr. Audiffrent: „Noch unfähig, ein wahrhafter Ignatianer zu sein — dies könnte einzig der Positivismus unter dem Drucke der Ereignisse die Jesuiten lehren — hat das Jesuitenoberhaupt in naiver Weise jedes wirklichen Anspruches auf die geistliche Gewalt sich durch folgende, mehrmals wiederholte Erklärung begeben." Comte führt dann die eben mitgetheilte Erklärung an und fährt fort: „Mein eminenter Unterhändler hat, ohne es zu beabsichtigen, die Jesuiten bei dieser ersten officiellen Begegnung der beiden organischen Kirchen das nicht bloß geistige, sondern auch moralische Uebergewicht des neuen Glaubens, sowohl hinsichtlich des Edelmuths der Gesinnung, als der Selbstlosigkeit im Leben und sogar der Höflichkeit in den Formen, fühlen lassen[1])."

1) Audiffrent, Le positivisme et les derniers temps 1880, p. 61.

Digitized by Google

Dessenungeachtet gab sich aber Comte der Hoffnung hin, die religiöse Allianz mit dem Jesuitenorden, welchen er als den mächtigsten Wall gegen die Revolution und die Anarchie hochschätzte, dennoch zu Stande zu bringen. Er ließ dem General Beckx in dieser Absicht je ein Exemplar seines Catéchisme positiviste, seines Appel aux Conservateurs und seines achten hohenpriesterlichen Cirkulars vom 15. Moses 69 (15. Januar 1857) überreichen mit der Bitte, man möge vorläufig einmal sein religiös-sociales System studiren. Den Termin aber für die Veröffentlichung seines »Appel aux Ignaciens *régénérés*« verschob er nun auf das Jahr 1863. Sein bald erfolgter Tod hinderte ihn an weiteren Schritten.

Die streng orthodoxen Positivisten halten, wie neueste Schriften derselben[1]) beweisen, heute noch an der Idee der religiösen Allianz zwischen „Positivismus und Jesuitismus", natürlich unter positivistischer Führung und zum Zwecke des schließlichen Triumphes der Comte'schen Menschheitsreligion, fest.

10. Die positivistische Menschheitsreligion — eine Apologie der katholischen Kirche.

Comte's religiös-sociales System steht unzweifelhaft seinem Inhalte und seiner ganzen Tendenz nach im schärfsten Gegensatze zur katholischen Kirche. Es verfolgt eingestandener Maßen den Zweck, die katholische Kirche dadurch zu „zerstören", daß es den „bewiesenen oder beweisbaren Glauben" der Wissenschaft, verbunden mit einer im Uebrigen wenigstens gleichwerthigen religiös-socialen Ordnung, an ihre Stelle setzt[2]). Dessenungeachtet und nicht zum geringsten Theile gerade wegen dieser völlig feindseligen Grundtendenz gegen die katholische Kirche gestaltet sich Comte's Menschheitsreligion in Wahrheit zu einer Apologie derselben, die um so wirkungsvoller ist, je weniger sie beabsichtigt wurde.

---

1) Z. B. Dr. G. Audiffrent, Aux vrais catholiques. Lettre adressée à Son Éminence le Cardinal di Rende pendant sa Nonciature auprès de la République Française. Marseille, J. Cayer, rue St. Ferréol. 1892 (p. XV, q. 17).

2) On ne détruit que ce qu'on remplace, pflegte Comte zu sagen (Catéchisme, 2. éd. p. 6).

Digitized by Google

Aug. Comte war unbestritten einer der durchdringendsten Geister des 19. Jahrhunderts. Er wurde seitens der glaubensfeindlichen Wissenschaft als Begründer der wahrhaft wissenschaftlichen Philosophie und der Hauptvertreter der wissenschaftlichen Methode gefeiert[1]). Schon als Gymnasiast hatte er allen Glauben verloren. Je weiter er in völlig ungläubiger Umgebung seine Studien verfolgte, desto festere Wurzeln faßte in ihm die Meinung, daß der alte Glaube, die theoretische Grundlage der katholischen Kirche, durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts unwiederbringlich zerstört sei.

Andererseits aber erkannte er in dem Maße, als er seine socialen Forschungen und Beobachtungen ausdehnte und vertiefte, immer klarer, daß auf Grund der liberalen Principien, welche mit dieser Aufklärung durch die Revolution 1789 zur Herrschaft gelangt waren, keine feste sociale Ordnung möglich sei. Denn die intellectuelle Anarchie, welche mit derselben ihren Einzug gehalten, sei eine beständige Quelle neuer Unruhen, welche die Gesellschaft unablässig aufwühlten und der völligen Auflösung entgegenführten.

Die erste Forderung, die er deßhalb vom rein social-menschheitlichen Standpunkte aufstellte, war daher Wiederaufrichtung der geistlichen Gewalt zur Zügelung der intellectuellen Anarchie, der Grundwurzel aller socialen Uebel. Die Aufrichtung dieser geistlichen Gewalt und die Begründung einer neuen Gesellschaftsordnung auf unerschütterlicher wissenschaftlicher, rein menschheitlicher Grundlage, die von allen Menschen anerkannt werden müßte, bildete die Idee, die ihn von nun an bis zu seinem Lebensende beherrschte. Diese Idee sprach er zuerst in einer seiner Jugendschriften aus (Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société 1822). — Als wissenschaftlichen Unterbau für diese geistliche Gewalt und Gesellschaftsordnung arbeitete er sein vielgerühmtes sechsbändiges Werk La Philosophie Positive (1830—1842) aus. Im vierbändigen Werke Le Système de Politique Positive (1851—1854) legte er endlich ausführlich seine auf die neue geistliche Gewalt, als auf ihren Eckpfeiler, gestützte Gesellschaftsordnung selbst dar.

---

1) Vgl. Gruber, Aug. Comte S. 75 ff.; Der Positivismus S. 36. 106, 113 u. s. w.

Digitized by Google

Schon der Umstand, daß ein Denker von so anerkannter Geistesschärfe und von so gänzlicher kirchlicher Unabhängigkeit, wie Comte, vom rein natürlichen Standpunkte der unbedingten socialen Nothwendigkeit mit solchem Nachdrucke und mit solcher Beharrlichkeit die Forderung der Errichtung einer von der weltlichen getrennten geistlichen Gewalt stellt, muß in den Augen aller, welche folgerichtig zu denken vermögen, zu Gunsten der katholischen Kirche schwer in's Gewicht fallen. Denn dadurch erscheint eine der wesentlichsten, ja die entscheidendste und grundlegendste Einrichtung der katholischen Kirche, welche von den Freidenkern am meisten angefeindet zu werden pflegt, von competenter freidenkerischer Seite selbst glänzend gerechtfertigt. Wird nämlich die Wünschbarkeit und Nothwendigkeit einer geistlichen Gewalt einmal zugestanden, so kann es für tiefer Blickende keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß dieselbe nur in der katholischen Kirche und durch dieselbe praktisch möglich sei.

Comte glaubte diese Gewalt auf rein wissenschaftlicher Grundlage errichten zu können. Er wähnte, die wesentlichen Punkte der Gesellschaftsordnung mit so großer Sicherheit und so siegreicher Klarheit festgestellt zu haben, daß alle Menschen dieselben nothwendiger Weise annehmen müßten. Er vermeinte, daß eine Gelehrtencorporation, welche in seinem Geiste, nach seinen „unwiderleglich bewiesenen" oder festgestellten Methoden und Grundsätzen die intellectuelle Einigung des Menschengeschlechtes in die Hand nähme, durch die innere Kraft der immer siegreichen Wahrheit sich bald als neue geistliche Gewalt allgemeine Achtung verschaffen würde.

Wie sehr er sich hierin täuschte, mußte er selbst zu seinem Schmerze nur zu bald erfahren. Sein erster und vornehmster Schüler, den er selbst als seinen vorzüglichsten Bundesgenossen gerühmt und zuerst als seinen Nachfolger in der Würde des Hohenpriesters der Menschheit in Aussicht genommen hatte, E. Littré, lehnte sich schließlich dermaßen gegen die Lieblingsideen Comte's auf, daß Comte sich veranlaßt fand, in seinem Testamente vor demselben, als vor dem gefährlichsten Gegner und Feinde seiner religiös-socialen Lehre, nachdrücklichst zu warnen. P. Laffitte, der von Comte ausdrücklich von seiner Nachfolge ausgeschlossen wurde,

Digitized by Google

ist gegen den bestimmt ausgesprochenen Willen Comte's thatsächlich zu seinem Nachfolger gewählt worden[1]).

Die streng orthodoxen Anhänger Comte's, Audiffrent, Congreve, Lemos, Lagarrigue, Kun u. s. w., halten denn auch mit ihrem Unmuthe über Laffitte's Amtsführung gar nicht hinter dem Berge. Sie berufen sich auf einen Ausspruch Comte's auf seinem Sterbebette über Laffitte: „Ohne Verehrung und Initiative, wird er immer ein bloßer Dilettant bleiben, der eben genug Energie besitzt, um sein Brod zu gewinnen." Besser sei es, gar kein Oberhaupt zu haben, als ein unfähiges. Sie heben hervor, er sei eine ganz „unpriesterliche, irreligiöse Natur". Sein Priesterthum bringe ihn in sichtliche Verlegenheit, so daß er es am liebsten ganz abstreifen würde. Auch bewahre er bei seinen Vorträgen und in seinem ganzen Auftreten nicht die Würde, mit der ein Hoherpriester der Menschheit auftreten müsse. Ja sie klagen ihn selbst der Windbeutelei, der Charakterlosigkeit, offener Auflehnung gegen Comte und schändlichen Verraths an der positivistischen Sache an[2]). Sie haben sich wegen dieser und ähnlicher Beschwerden offen von ihm losgesagt und Tempel gegen Tempel, Altar gegen Altar errichtet.

Comte hatte allen Ernstes im Vertrauen auf die wissenschaftlich siegreiche Kraft seines Systems 1854 angekündigt, daß innerhalb dreier Menschenalter die ganze Welt zur positivistischen Kirche sich bekennen werde. Laffitte sagte einmal, wie Audiffrent erzählt, in einem Augenblick besonders gehobener Stimmung, er hoffe noch, in Notre-Dame feierlich seinen Nachfolger als Hohenpriester zu weihen. Heute wird sich wohl kein einziger Positivist mehr in so überschwänglichen Hoffnungen wiegen. Denn thatsächlich bilden die Anhänger der Comte'schen Menschheitsreligion im Gewirre der zahlreichen anderen positivistischen und sonstigen ungläubigen Systeme eine verschwindend kleine Gruppe. Und selbst diese winzige Gruppe ist noch in sich unheilbar gespalten. Ein Vergleich mit der katho-

1) Vgl. Audiffrent, Après la légende l'histoire. Le 1. Bichat 90 (3. Déc. 1878).

2) Vgl. Le faux et le vrai positivisme und Inauguration de la Salle de Conférences de l'Apostolat positiviste de Paris. 1892: rue de Poissy 13. — Neuerdings wurde der positivistischen Gesellschaft auf Reclamation der Miethsleute vom Hausherrn gekündigt. Die Adresse der secessionistischen Gruppe ist augenblicklich Place de l'Estrapade, 1: Jorge Lagarrigue.

Digitized by Google

lischen Kirche vollends, welche Comte durch seine Gründung ersetzt zu haben glaubte, müßte geradezu als bittere Ironie auf dieselbe erscheinen.

Auch in vielen Einzelheiten gestaltet sich Comte's Lehre und religiöses System zur Rechtfertigung der katholischen Kirche. Comte sah sich in seiner Besprechung des Mittelalters und der Lehre und Verfassung der katholischen Kirche überhaupt gezwungen, der alten Kirche vom rein socialen Standpunkte aus ein glänzendes Zeugniß auszustellen. Man lese nur seine bemerkenswerthen Urtheile über die Organisation der katholischen Kirche, über päpstliche Unfehlbarkeit, über Beichte, Cölibat, Kirchenstaat, über den Protestantismus u. s. w.[1]). Die sociale Organisation seiner positivistischen Weltkirche bildete Comte dem katholischen Muster nach, wie er selbst eingesteht.

Nach allem erscheint es uns durchaus nicht unglaubhaft, wenn in einer englisch katholischen Zeitschrift (Monthy, Januar 1893) mitgetheilt wird, daß in England nicht wenige Protestanten in Folge der Lesung Comte'scher Schriften zur katholischen Kirche zurückgekehrt seien. Für denkende Leser ist Comte's Menschheitsreligion, so feindselig sie auch an sich der katholischen Kirche gegenübersteht und so viele Abgeschmacktheiten sie auch enthalten mag, in der That sowohl hinsichtlich ihrer Lehre, als hinsichtlich ihrer Verfassung und Geschichte ein mitten in der ungläubigen Welt aufgestellter Wegweiser zur katholischen Religion.

XX.

Literatur.

Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Von Dr. Thomas Specht, Professor der Theologie am Königl. Lyceum zu Dillingen. Mit kirchlicher Druckerlaubniß. Paderborn bei Ferd. Schöningh. 1892. 8°. 354 S. *M* 6.

Die philosophischen und theologischen Doctrinen des großen Bischofs von Hippo regius und Kirchenlehrers Augustin haben von

1) Vgl. Gruber, Aug. Comte S. 60 ff.

Digitized by Google

jeher die theologischen Gelehrtenkreise auf das lebhafteste beschäftigt. Dies gilt auch von unserer Zeit. Auch in unseren Tagen ist der berühmte Kirchenvater, sein Leben und seine Lehre der Gegenstand zahlreicher Specialabhandlungen gewesen. Ich erinnere hier nur an die sehr interessante Schrift von Prof. Fr. Wörter, „Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe" (1892); an die Abhandlung von Prof. A. Kranich „Ueber die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung" (1892); ferner an die Abhandlung von A. Koch, „Die Autorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination" (Tüb. theol. Quartalschr. 1891); ich erinnere an die mit dieser Abhandlung im Zusammenhang stehende Arbeit von P. Odilo Rottmanner O.S.B., „Der Augustinismus" (1892). Zu den genannten Schriften kommen ferner die umfassenderen „Augustinischen Studien" (1887) von Prof. Reuter, der aber in diesen seinen Studien den protestantischen Standpunkt nicht ganz zu verleugnen vermocht hat; es kommen dazu zwei andere Schriften, die eine von dem Prediger Scipio, die andere von dem ehemaligen Benedictiner-Abte Gangauf in Augsburg, von denen jener Augustins „Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel" (1886), dieser „Die speculative Lehre des hl. Augustin von Gott dem Dreieinen" (1866 u. 1883) zur Aufgabe der Untersuchung und Darstellung sich gesetzt hatten.

Außer den Verfassern dieser Schriften hat insbesondere Prof. Specht in Dillingen der Erforschung der theologisch-dogmatischen Lehre des berühmten Sohnes der hl. Monica eingehende Studien zugewendet, deren Frucht in der oben verzeichneten Schrift vorliegt.

Die Wahl gerade dieses Thema's kann eine glückliche genannt werden. Denn gerade in seiner Lehre von der Kirche, wie in jener von der Gnade ist Augustin von grundlegender und normgebender Bedeutung geworden. Aber ungeachtet der hohen Bedeutung dieser Lehre Augustins fehlte es bis in die Gegenwart, wie der Verfasser im Vorworte hervorhebt, an einer Gesammtdarstellung derselben, während die augustinische Gnadenlehre im Laufe der Zeit sehr zahlreiche und eingehende Bearbeitungen gefunden hat.

Wie dem gewählten Gegenstande, so wird auch der Methode, die der H. Verfasser für seine Arbeit adoptirt hat, der Beifall

Digitized by Google

kaum vorzuenthalten sein. Es standen ihm in dieser Beziehung zwei Wege offen, der historisch-genetische und der systematische. Nach jenem konnte Augustins Lehre in ihrer chronologischen, allmäligen Entwickelung, nach diesem auf Grund eines systematischen Schema's dargestellt werden.

Der Verfasser gab der letztern Methode den Vorzug, weil bei jener nicht nur vielfache Wiederholungen unvermeidlich waren, sondern weil auch der klare Ueberblick und das tiefere Verständniß erschwert worden wäre, ganz besonders aber aus dem Grunde, weil die Lehre Augustins von der Kirche nicht, wie seine Gnadenlehre, einen innern Fortschritt aufweist, sondern im Wesentlichen vom Anfange bis zum Ende sich gleich blieb, wenn sie auch je nach Zeit und Bedürfniß bald nach der einen, bald nach der andern Richtung hin zum Ausdrucke gelangte.

Aus diesen Gründen legte H. Specht seiner Darstellung das gewöhnliche dogmatische System von der Kirche zu Grunde, bemühte sich aber zugleich, der Eigenartigkeit der augustinischen Lehre und Lehrweise, sowie dem dogmengeschichtlichen Momente, soweit möglich, Rechnung zu tragen.

Diesem Schema gemäß wird die augustinische Kirchenlehre in sieben Hauptstücken zur Darstellung gebracht. Das erste Hauptstück (S. 1—32) handelt von der Institution der Kirche, näherhin von den Namen und biblischen Bezeichnungen der Kirche, von ihren alttestamentlichen Typen, ihren Parabeln, von Maria als Typus der Kirche, von der vorchristlichen Kirche und endlich von Grund und Ursprung der christlichen Kirche. Im 2. Hauptstück (S. 33—104) wird in der ersten Abtheilung Wesen und Zweck der Kirche Christi, die Kirche als der mystische Leib und als Braut Christi, der hl. Geist als ihr Lebensprincip dargestellt, worauf die physischen Elemente des Leibes Christi oder die Glieder der Kirche, die Bedingungen und Grade der Zugehörigkeit zur Kirche erörtert werden; dann wird nach Abweisung des donatistischen und pelagianischen Kirchenbegriffes nachgewiesen, daß die Kirche auch Sünder und Unvollkommene in sich schließen könne, ohne aufzuhören, die wahre Kirche Christi zu sein, daß sie somit nicht aus lauter Prädestinirten besteht, daß nur die Ungetauften, die notorischen Häretiker und die Excommunicirten nicht zur Kirche gehören. Das 3. Hauptstück (S. 105—192) führt uns die Organisation der

Digitized by Google

Kirche vor und zwar zunächst nach ihrer äußeren Seite in dem Unterschiede des Clerus von den Laien, in dem besonderen Priesterthum und dessen Trägern, in dem Primate des Apostels Petrus und seines Nachfolgers, des römischen Bischofs; darauf folgt die Organisation der Kirche nach innen, in der kirchlichen Lehr-, Priester- und Regierungsgewalt. Das 4. Hauptstück (193—223) hat das Verhältniß Christi und des hl. Geistes zur Kirche, und zwar zur lehrenden, regierenden und sacramental wirkenden, sowie zur laicalen Kirche zum Inhalte. Die Eigenschaften und Merkmale der Kirche, ihre Sichtbarkeit, Unvergänglichkeit, Unfehlbarkeit, die Katholicität, Einheit, Apostolicität, Heiligkeit und Heilsnothwendigkeit erhalten im folgenden 5. Hauptstück (S. 224—312) eine ausführliche Exposition. Das 6. Hauptstück (S. 313—336) befaßt sich noch einmal mit dem Lehramte der Kirche, nämlich mit dem außerordentlichen Lehramte, dessen Trägern und Ausübung und mit der Unfehlbarkeit desselben. Im 7., dem Schlußhauptstück (S. 337—346), wird das Verhältniß der irdischen Kirche zur himmlischen, die Einheit und Verschiedenheit beider, endlich das specielle Verhältniß der irdischen Kirche zu Christus, zu den Engeln und Seligen des Himmels vor Augen gestellt.

Aus dieser übersichtlichen Inhaltsangabe ersehen wir, daß in vorliegender Schrift eine erschöpfende Darstellung der dogmatischen Lehre von der Kirche gegeben ist. Es dürfte somit für jeden Theologen von hohem Interesse sein, über diese theologische Grundlehre die Ideen und Aussprüche des großen Kirchenlehrers von Hippo kennen zu lernen, um so mehr, als Augustins diesbezügliche Lehre mit der Lehre der Kirche ganz übereinstimmt, als auch sie, wie seine ganze Theologie von seiner Gemüthstiefe und Geistesschärfe, sowie insbesondere auch von seiner großen Pietät gegen die Kirche Gottes, die civitas Dei, Zeugniß gibt.

Auch hinsichtlich der Art der Behandlung empfiehlt sich Specht's Schrift. Augustins Lehre wird nämlich in derselben aus seinen verschiedenen Schriften zusammengestellt, meist mit dessen eigenen Worten vorgetragen und begründet und gegen falsche Auffassung und Mißdeutung sicher gestellt in objectiv wissenschaftlicher, aber einfacher und leichtverständlicher, nur hie und da etwas wortreicher Sprache. Das am Schlusse beigegebene Sach- und Namenregister (S. 347—354) erleichtert die Benützung derselben sehr wesentlich.

Digitized by Google

Unter den verschiedenen wichtigen Lehrpunkten, die darin zur Erörterung gebracht sind, dürfte von besonderem Interesse sein Augustins Theorie über die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, zunächst über die lehramtliche Infallibilität des römischen Bischofs. Wir geben daher über dieselbe das Urtheil des Verfassers, das also lautet (S. 325): „Nach Augustin besitzen auch die Lehrentscheidungen, welche der römische Bischof, der Papst, als oberster Lehrer der Kirche gibt, unfehlbaren Charakter." Nachdem die Richtigkeit dieses Satzes ausführlich nachgewiesen worden, schließt die Untersuchung mit den Worten (S. 333 f.): „Dem hl. Augustin galt es als ausgemacht, daß die Kirche im Besitze der Wahrheit ist und, selbst über jeden Irrthum erhaben, die Aufgabe hat, mit Hilfe Jesu Christi, ihres himmlischen Hauptes und Bräutigams, das Einschleichen des Irrthums in ihr Gebiet abzuwehren. Allein eine ausgebildete, das Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche in allen Consequenzen und in seiner vollen Ausgestaltung darlegende Theorie ist von ihm nicht aufgestellt worden und wird von ihm, der eben auch ein Kind seiner Zeit war und die dogmengeschichtliche Entwickelung späterer Jahrhunderte nicht anticipiren konnte, vernünftiger Weise auch nicht erwartet werden können. Was Augustin über unsern Gegenstand sagt, sind gelegentliche Aeußerungen in Schriften, die gegen einen ganz bestimmten Gegner und zu einem ganz bestimmten Zwecke abgefaßt wurden. Daher kommt es, daß jeweils nur einzelne Seiten des Dogma's von der Unfehlbarkeit der Kirche zum Ausdruck kommen. Bald betont er die Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt, bald die Unfehlbarkeit der auf dem Erdkreis zerstreuten oder zu einem allgemeinen Concil versammelten Bischöfe, bald die Unfehlbarkeit des apostolischen Stuhles."

Noch möchte ich mir eine Bemerkung erlauben. Man könnte es als einen Mangel wissenschaftlicher Behandlung ansehen, daß der Verfasser die augustinische Lehre von der Kirche dargestellt hat, ohne ihre Stellung in der dogmengeschichtlichen Entwickelung derselben bei den vorausgegangenen und nachfolgenden Lehrern der Kirche vielmehr präcisirt zu haben. Ich möchte gleichwohl diesen Vorwurf nicht erheben, wenn auch ein diesbezüglicher Wunsch nicht unberechtigt genannt werden könnte.

Worauf ich hier hinweisen möchte, steht damit in Zusammenhang. Ich meine nämlich, es wäre von großem dogmengeschicht-

Digitized by Google

lichen Interesse, wenn Augustins dogmatische Theologie, speciell seine Lehre von der Kirche in ihrer Beziehung zu der Theologie des hl. Ambrosius, des berühmten Bischofs von Mailand, betrachtet und dargestellt würde. Ambrosius war der große Lehrer und Bekehrer seines großen Schülers Augustin. Seine Schriften und Predigten, seine Privatunterredungen haben aber, wie ich glaube, nicht nur Augustins Bekehrung vom Manichäismus zum Christenthum bewirkt, sie haben auch die merkwürdige Erscheinung zur Folge gehabt, daß Augustin, kaum daß er in das Christenthum aufgenommen war, die tiefsinnigsten philosophischen und theologischen Fragen mit einer Sicherheit bespricht, die geeignet ist, in das größte Erstaunen zu versetzen.

Ich glaube, es ist hiebei, abgesehen von dem Genie Augustins, an Ambrosius als an denjenigen zu denken, der ihn in die Tiefen der kirchlichen Theologie eingeführt hat, wie er sie selbst unter Anleitung seines Lehrers, des Priesters Simplician, aus der lebendigen Lehre der Kirche und aus den hl. Schriften, wie er sie aus dem Studium der Schriften der berühmten und tiefsinnigen Lehrer der griechischen Kirche, eines Clemens von Alexandrien, des Origenes und Didymus, insbesondere aus den Schriften des hl. Basilius des Großen geschöpft und in sich aufgenommen hatte. Augustin, möchte ich sagen, stand auf den Schultern des Ambrosius. Ambrosius war aber auch groß als Dogmatiker.

Er ist jedoch als solcher merkwürdiger Weise so, wie er es verdient, noch gar nicht gewürdigt worden. Er wird meist nur gerühmt als Moraltheologe wegen seiner schönen, vortrefflichen Schrift de officiis, die er der unter demselben Titel bekannten Abhandlung von Cicero nachgebildet hat, sowie als Begründer des ambrosianischen Ritus und Kirchengesanges. Er verdient aber als dogmatischer Theologe nicht minder große Anerkennung, wenn wir auch keine Schrift von ihm besitzen, in welcher er die dogmatischen Principien und Doctrinen systematisch dargestellt hätte.

Ich erlaube mir daher, im Anschlusse an die vorstehende Anzeige dem Wunsche Ausdruck zu geben, es möchte der erste große lateinische Kirchenlehrer auch als Dogmatiker die verdiente Würdigung erhalten, und zwar an sich, dann in seiner Beziehung zu Basilius von Cäsarea und zu seinem Schüler Augustinus von Hippo.

Würzburg. Dr. Nirschl.

Digitized by Google

Ethik und Naturrecht. Von Dr. Constantin Gutberlet. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Münster 1893. Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung. Pr. *M.* 2.40.

Je mehr man heutzutage das Glück und Wohlergehen der Menschheit auf Wegen sucht, auf denen sie nicht gefunden werden können — wir erinnern nur an die Lehren des modernen Socialismus, — um so wichtiger ist es, immer wieder auf die wahren ethischen und rechtlichen Grundsätze hinzuweisen, durch deren Anerkennung allein das Glück des Einzelnen, wie der menschlichen Gesellschaft überhaupt begründet werden kann. Die ethischen und naturrechtlichen Untersuchungen sind gerade für unsere Zeit von ganz besonderer Bedeutung, und müssen wir es mit Freuden begrüßen, daß unsere katholischen Gelehrten diesen Fragen eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Ein Beweis dafür ist die vorliegende 2. Auflage von Gutberlets „Ethik und Naturrecht". Hauptanlage und Durchführung ist in beiden Auflagen wesentlich dieselbe. Doch hat der Verfasser den von Recensenten an der 1. Auflage gemachten Ausstellungen, soweit es thunlich schien, Rechnung getragen. Dem entsprechend führt Gutberlet die früher ganz kurz gefaßte Glückseligkeitslehre weiter aus und zeigt dabei in stringenter Weise, daß der Mensch seine wahre Glückseligkeit allen im Laufe der Zeit aufgestellten falschen Theorien gegenüber einzig und allein in Gott finden könne.

Auf diesen einleitenden Theil folgen die eigentlichen ethischen Untersuchungen. Im 1. Abschnitte werden die allgemeinen Principien der Ethik, Begriff und Beschaffenheit der menschlichen Handlungen und die Gründe ihres sittlichen Werthes entwickelt, die im Laufe der Zeit in Betreff der Norm der Sittlichkeit aufgestellten einseitigen Behauptungen widerlegt und in überzeugender Weise dargethan, daß dieselbe einzig und allein in Gott, dem Inbegriffe aller Vollkommenheit, zu suchen sei. Weder die niedere Lust, wie die Epikuräer und die modernen Materialisten lehren, noch der Nutzen einer Handlung für die menschliche Gesellschaft, wie Bentham und nach seinem Vorgange Paulsen und Höffding wollen, können als Grund des sittlichen Werthes einer Handlung aufgefaßt werden. Ebenso abgeschmackt ist es, um andere verkehrte Ansichten nicht weiter zu berühren, wenn z. B. Schopenhauer, ein begeisterter

Digitized by Google

Anhänger der buddhistischen Moral, dasjenige als sittlich gut bezeichnet, was dem Individuum die Ertödtung des Willens zum Leben ermögliche (!). Sittlich gut ist und kann nur sein, was dem Wesen Gottes conform, mit seiner Heiligkeit im Einklang steht.

Daran schließt sich als 2. Abschnitt die Lehre von dem Wesen der Pflichten im Allgemeinen, ihrer Eintheilung und Unterordnung.

Der zweite Theil des Werkes behandelt das Naturrecht. Nicht alle Rechte, die der Mensch besitzt, sind die Folge einer menschlichen Gesetzgebung. „Jeder Mensch," sagt G., „hat vor und unabhängig von menschlichen Gesetzen natürliche Pflichten. Diese können aber ohne entsprechende Befugnisse nicht erfüllt werden. Also muß er auch vor und unabhängig von allen positiven Rechtsgesetzen bestimmte natürliche Rechte haben. So sind z. B. die Pflichten, nach seinem Endziele zu streben, sich zu vervollkommnen, sein Leben zu erhalten u. s. w., so natürlich, daß sie nicht von positiven Gesetzen aufgehoben werden können, also auch ursprünglich von ihnen nicht auferlegt werden. Um diese Pflichten zu erhalten, muß der Mensch die Kräfte seines Geistes und Körpers gebrauchen, er muß Kleidung, Nahrung und andere äußere Mittel sich beschaffen. Dazu ist aber nöthig, daß er das Recht habe, andere, die ihn daran hindern wollen, zurückzuweisen. Derselbe Schöpfer, der jene Pflichten auferlegt, muß auch alle anderen verpflichten, die Erfüllung derselben nicht zu stören und zu vereiteln. Daraus erwächst aber dem ersteren die Befugniß, von anderen zu verlangen, daß sie ihm nicht hinderlich seien: sie müssen sein Recht respectiren. Also gibt es schon von Natur aus ohne positive Bestimmungen Rechtsbefugnisse: es gibt ein Naturrecht."

Alle, namentlich von Stahl und Savigny gegen das Naturrecht erhobenen Einwände sind nichtig. Ebenso läßt sich dasselbe auch nicht von der Sittlichkeit trennen, wie seit Thomasius namentlich Kant, der ja auch die Autonomie der Vernunft postulirte, und J. G. Fichte ausdrücklich betonten. Ein Recht, dem das sittliche Fundament fehlt, ist überhaupt kein Recht mehr. „Will man streng das Recht von aller sittlichen Gesinnung scheiden," bemerkt Gutberlet, „so behandelt das Recht den Menschen nicht als Menschen; das Thier wird durch Zwang zum Handeln bestimmt, der Mensch in erster Linie durch sittliche Gesinnung. Praktisch würde eine

Digitized by Google

solche Rechtsauffassung zu allgemeiner Unordnung führen; denn wenn alle sich widerwillig dem Zwange fügen, kann der gewaltsame Zustand nicht dauern." Es darf daher „dem Staate die Sittlichkeit der Bürger durchaus nicht gleichgiltig sein, und wenn er auch die innere nicht direct beeinflussen kann, sondern der Religion und religiösen Gesellschaft überlassen muß, so hat er doch die directe Pflicht, über die öffentliche Sittlichkeit zu wachen. So viel an ihm liegt, hat er die Handhabung der äußeren Rechtsordnung auf innere Ueberzeugung und sittliche Gesinnung zu gründen und der Sittlichkeit die öffentliche Rechtsverwaltung unterzuordnen. Ersteres liegt in seinem eigenen Interesse, da es auf die Dauer rein unmöglich ist, durch bloß äußere Machtmittel ohne innere sittliche Gesinnung das Recht zu wahren; letzteres liegt in der wesentlichen Beziehung des Rechtes und des Staates zur sittlichen Vollkommenheit des Menschen."

In dem Abschnitt über das Privatrecht werden die Phantasmagorien des einseitigen Communismus abgewiesen, der eine vollkommene Gemeinsamkeit alles und jeglichen Besitzes anstrebt. Die folgenden Ausführungen über den Begriff der Gesellschaft, die sociale Autorität, über Familie, Einheit und Unauflösbarkeit der Ehe, über den Zweck des Staates, sein Verhältniß zur Kirche, über den Ursprung der menschlichen Gesellschaft und die für deren Bestand nothwendige sociale Autorität zeichnen sich durch ihre Klarheit und Schärfe des Urtheils aus.

Zum Schlusse erbringt der Verfasser den Beweis, daß das Völkerrecht ein Postulat der Natur der Dinge und daß kein Volk der Erde von demselben ausgeschlossen sei. Denn „jedes Volk hat dem andern gegenüber dieselben natürlichen Rechte und Pflichten, wie der Einzelne dem Einzelnen gegenüber. Daß dieselben nicht durch eine über ihnen stehende Gewalt erzwungen werden können, macht dieselben ebenso wenig unwirksam, als die Hindernisse, welche der Rechtsausführung der Schwachen entgegenstehen, deren Rechte abschwächen. Im Gegentheil, dieselben müssen vom sittlichen und rechtlichen Standpunkte aus um so heiliger gehalten werden, je weniger physische Gewalt sie schützt. Als enorme Verbrechen gegen das Naturgesetz sind also jene Verletzungen schwacher Volksstämme zu verurtheilen, wodurch nicht bloß ein einzelnes Recht, sondern die Rechte der Gesammtheit angegriffen werden."

Digitized by Google

Wie die übrigen Werke Gutberlets, so steht auch das vorliegende durchaus auf der Höhe der Zeit.

Mainz. Dr. Kirstein.

Katholisches Kirchenrecht. Von Franz Heiner, Doctor der Theologie und des canonischen Rechts, o. ö. Professor des Kirchenrechts an der theologischen Facultät der Universität Freiburg i. B. Erster Band: Verfassung der Kirche. Paderborn, Ferd. Schöningh 1893. 8°. XIV, 391 S. *M.* 3.60.

In der Vorrede verbreitet sich der Verfasser über die Stellung seines Handbuches zu den namentlich in den letzten Jahren jenseits wie diesseits der Alpen zahlreich an's Licht getretenen Darstellungen des Kirchenrechts. Wesentlich Neues will er nicht darbieten, sondern nur „hie und da dem Rechtsstoff neue Seiten" abgewinnen und „in eine frische, für Nichtjuristen faßbare Form" gießen. Namentlich aber war er durch die Rücksicht auf die künftige Stellung des Seelsorgers geleitet, dem er ein Handbuch für seine spätere Berufsstellung liefern wollte. Eine aufmerksame Lectüre seiner Leistung berechtigt uns zu dem Urtheil, daß er mit diesem ersten Band seinen Zweck erreicht hat. Derselbe behandelt in der allgemeinen und speciellen Einleitung die Begriffe von Recht, Kirche und Kirchenrecht, sowie die Quellen des Kirchenrechts, und bringt darauf die Lehren von der Verfassung der Kirche. Ueberall zeigt der Verfasser sich als gewiegten Canonisten, welcher namentlich auf genaues Verständniß des kirchlichen Rechtsbuches dringt, aber auch die neueren päpstlichen Erlasse, sowie die Entscheidungen der römischen Congregationen fleißig verwerthet.

Aus der Abtheilung „Quellen des Kirchenrechts" sei namentlich die wohlgelungene Behandlung der Lehre von den päpstlichen Rescripten hervorgehoben. Was die Natur der Concordate betrifft, so stellt Heiner an erste Stelle die Ansicht, daß sie den Charakter wirklicher Verträge besitzen. Die ausreichende positive Begründung dieser Meinung, sowie ihre Beschützung gegen eine lange Reihe von Einwänden läßt mit Recht vermuthen, daß der Verfasser sich zu ihr bekennt. Die Charakteristik der kirchlichen Rechtssammlungen und ihres Verhältnisses zu einander ist kurz, aber genügend. Bei der Angabe der Literatur des Kirchenrechts fand ich zu meiner Freude auch die im vorigen Jahre in der Druckerei der Propa-

Digitized by Google

ganda vollendete neue Ausgabe der Prompta bibliotheca von Ferraris aufgeführt.

In der Lehre von der Verfassung der Kirche gilt es heute vor allem, die letztere unter dem Gesichtspunkte einer vollkommenen Gesellschaft aufzufassen. Diese Partie ist besonders gelungen. Bei der Lehre von der bischöflichen Consecration bemerkt Heiner, sie begründe „einen eigenen, selbstständigen, sacramentalen, vom Presbyterat verschiedenen Ordo" (166). Dieser Satz ist wahr in sensu explicando, wofür ich mich auf die ebenso gründliche wie maßvolle Darlegung berufe, welche Bischof Simar in seinem vorzüglichen Lehrbuch der Dogmatik (3. Aufl. S. 795—796) liefert. Treffend sind weiter die Ausführungen des Verfassers über die Betheiligung am Kriege als Quelle der Irregularität, über den fortdauernden Werth des Privilegium fori und über Alter, Beständigkeit und Allgemeinheit der Canones, welche das Leben der Cleriker beherrschen. Mögen auch mancherorts die Bestimmungen des Rechts über die Veräußerungen von Kirchengütern nicht beachtet werden, so entspricht das der Auffassung des hl. Stuhles durchaus nicht (260). Die österreichischen, wie die preußischen Bischöfe besitzen in dieser Beziehung apostolische Facultäten, welche für bedeutende Veräußerungen sofortige Anzeige beim hl. Stuhle vorschreiben. Bei Erwähnung des Kirchenstaates wäre eine schärfere Betonung der völkerrechtlichen Stellung des Papstes erwünscht, und bezüglich des Palliums bemerke ich, daß die angeführte Literatur zum Theil veraltet ist, während das Neueste darüber bei Duchesne, Origines du culte chrétien. Paris 1889. p. 370, sich findet.

Diese Bemerkungen wollen lediglich das Interesse bekunden, mit welchem ich das schön ausgestattete und sehr brauchbare Werk gelesen habe. B.

Life of St. Edmund of Canterbury from original sources by *Wilfrid Wallace*, D. D. M. A. LL. B., Priest of the Order of St. Benedict of the Beuron Congregation. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Comp. 1893. 8°. XL, 638 pag. 15 shill.

Obige Biographie eines der hervorragendsten Prälaten und Heiligen Englands im dreizehnten Jahrhundert beansprucht die Bedeutung einer That ersten Ranges. Der gelehrte Verfasser schildert uns den heiligen kraftvollen Erzbischof Edmund Rich, welcher den

Digitized by Google

Stuhl von Canterbury sieben Jahre (1233—1240) innehatte und leuchtende Spuren seiner Thätigkeit hinterlassen hat, nach seinem Tugendleben, zeichnet uns aber auch zugleich seine weittragende Bedeutung für die Entwickelung des kirchlichen Lebens, die Unabhängigkeit der Kirchengewalt von ungebührlicher Beeinflussung seitens der Krone und endlich seine Stellung in der Entwickelung der Scholastik und Mystik. Das katholische England besitzt nicht viele Schriften von ähnlichem Werth. Nennen wir die Biographie des hl. Anselm von Martin Rule, die des hl. Thomas von Canterbury vom Jesuitenpater John Morris und eine Abhandlung des Redemptoristen P. Bridgett über St. Hugo von Lincoln, dann ist die Zahl wirklich werthvoller Heiligenleben erschöpft. Was den Bischof Grosseteste von Lincoln, den innigen Freund des hl. Edmund von Canterbury, anlangt, so hat sogar ein rheinischer Landsmann, Professor Felten in Bonn, den Engländern die Arbeit vorgethan in einer geradezu mustergiltigen Biographie, welche bedauernswerther Weise Wallace mit keiner Silbe erwähnt, obwohl darüber in der ‚Dublin Review' ausführlich Bericht erstattet worden (January 1888, p. 230).

Wallace hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. Vornehmlich hat er nach ungedruckten Quellen gearbeitet, welche er dem Britischen Museum, der Bodleiana in Oxford und dem erzbischöflichen Archiv in Canterbury entlehnt hat. Im Anhange sind dreißig kostbare Documente beigefügt, welche sich auf die Amtsführung des Erzbischofs beziehen, oder Gebete, Anreden und theologische Abhandlungen desselben darbieten. Die Biographie ist auf den ältesten und zuverlässigsten Leben des Prälaten aufgebaut, wobei Wallace sich besonders dadurch verdient gemacht hat, daß er eine sichere Chronologie, die bisher gänzlich fehlte, für Edmunds Leben gewonnen.

Geboren um 1180 zu Abingdon als ältestes Kind des Reginald Rich, studirte Edmund in Paris Philosophie, wandte sich aber nachmals an der nämlichen Hochschule der Theologie zu und trat als Lehrer derselben in Oxford auf. Ausführlich schildert Wallace den Gang der Studien in Paris. Für eine zweite Auflage empfehle ich ihm, sich mit den beiden klassischen Werken unseres deutschen Landsmannes P. Denifle, der Geschichte der Universitäten des Mittelalters und den Acta Universitatis Parisiensis, die ebenfalls mit keiner Silbe erwähnt sind, bekannt zu machen. Um 1222

Digitized by Google

wurde Edmund Thesaurar in Salisbury und 1233 auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury berufen. Leider fehlen für seine Wirksamkeit in Salisbury eingehende Nachrichten; nur solche Berichte, die sein außerordentlich strenges Bußleben betreffen, sind auf uns gekommen. Von großer Bedeutung dagegen war Edmunds Thätigkeit als Erzbischof. Ob er überall das Richtige getroffen in seinen langwierigen Streitigkeiten mit seinem Domcapitel in Canterbury, scheint zweifelhaft. Ungeachtet seines persönlichen Erscheinens in Rom vermochte er einen für ihn ungünstigen Spruch nicht abzuwenden. Dabei bleibt die Erhabenheit seiner Absichten und die Reinheit seines Eifers vollkommen bestehen. Erwägt man die Lage Englands im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, die Wallace im zehnten Kapitel nach allen Richtungen beschreibt, dann muß man bekennen, daß die Dinge für einen Reformator nicht günstig lagen. Die Schatten, welche Hook in seinen »Lives of the Archbishops of Canterbury« auf die englischen Benedictiner der damaligen Zeit fallen läßt, sind ein Ergebniß seiner dichtenden Phantasie. Doch gibt auch Wallace die Thatsache zu, daß der Weltgeist in nicht wenige Benedictinerklöster eindrang und eine Art Erschlaffung herbeiführte (253). Sorgfältig gearbeitet sind die beiden Kapitel 14 über „Grosseteste" und 32 über „päpstliche Subsidien", wo die Schattenseiten der Reservationen wahrheitsgetreu, aber pietätsvoll zur Darstellung gelangen.

Der Uebermacht und dem Ungehorsam der Mönche von Canterbury weichend, floh Erzbischof Edmund im October 1240 nach dem Festlande und begab sich in das Cistercienserkloster Pontigny, welches einst dem hl. Thomas, seinem Amtsvorgänger, als Zufluchtsort gedient. Die im dortigen Convente gehaltene Predigt ist im Anhange 584—588 abgedruckt. Ebendaselbst erhalten wir im Auszug Edmunds Schrift »Speculum Ecclesiae«, welche für seine scholastisch-mystische Bildung helles Zeugniß ablegt. Die letzten Kapitel sind dem glorreichen Hinscheiden Edmunds zu Soisy bei Pontigny am 16. November 1240, seiner Canonisation durch Innocenz IV. in Lyon am 16. Dezember 1246 und seinem Cultus gewidmet. Zwei mittelalterliche Vitae bilden den Schluß des mit vielen Illustrationen und einem trefflichen Register versehenen Buches.

Aachen. A. Bellesheim.

Digitized by Google

Leben des Ehrwürdigen Dieners Gottes Franz Maria Paul Libermann von Cardinal Johann Baptist Pitra. Nach der 4. Auflage des französischen Originals gefertigte deutsche Ausgabe von J. Müller, Priester der Diöcese Rottenburg. Stuttgart, Joh. Roth'sche Verlagshandlung. gr. 8°. VIII. 496 S.

„Die Apologie der Religion durch die Thatsachen," so beginnt der Verfasser oben bezeichneter Schrift, „war von jeher die beste Predigt. Nach dem Beispiele des Sohnes Gottes, welcher unter den Lästerungen der Juden im Wohlthun vorüberging, schreitet die Kirche durch die Welt, indem sie durch Werke ihren Anklägern antwortet. Und derart ist ihre fruchtbare Thätigkeit, daß sie noch jeder Generation neue Beispiele und Vorbilder davon gegeben hat." Ein solches Beispiel und Vorbild wird in dem vorliegenden Buche aus „den authentischsten Quellen" und nur nach den „den Archiven und officiellen Documenten der vom ehrwürdigen Diener Gottes gegründeten Congregation entnommenen" Berichten in eingehender Weise geschildert.

Das Buch handelt „von einem elsäßischen Juden, welcher, aller menschlichen Hilfsmittel bar, fast beständig von schweren Leiden heimgesucht, bei jedem Schritt auf anscheinend unüberwindliche Hindernisse stoßend, in einem Leben von kurzer Dauer kaum eine zehnjährige freie Thätigkeit in der Zeit zwischen zwei Revolutionen entfalten konnte. Allein er war Christ, Priester und musterhafter Ordensmann, das genügte, daß Libermann binnen kurzem ein langes Zeitmaß ausfüllte . . . Er hat zwei Congregationen gestiftet, beziehungsweise wiederhergestellt[1]), das Vertrauen des hl. Stuhles, sowie den apostolischen Segen erlangt und bewahrt, die theils feindselig, theils günstig gesinnten öffentlichen Gewalten dahin gebracht, seinem Werke die Rücksicht und Werthschätzung, die es erheischte, zu gewähren, den Clerus der französischen Colonien erneuert und zur Errichtung dreier Bisthümer mitgewirkt, seine Missionäre an die afrikanischen Küsten, an den Senegal und auf die Inseln de France und Bourbon ausgesandt... Was aber schließlich allen gewöhnlichen Ruhm übertrifft und vorliegender Schilderung einen neuen Charakter gibt, das ist die

1) Die männlichen Congregationen vom hl. Geist und vom unbefleckten Herzen Mariä.

Digitized by Google

Thatsache der Eröffnung des Canonisations-Processes und die Erklärung des bekehrten Israeliten als ehrwürdigen Diener Gottes."

Mit diesen Worten des Verfassers ist der reiche Inhalt unseres Buches dargelegt. In seinem ersten Theile verbreitet sich dasselbe auch über die in dem zweiten und dritten Decennium unseres Jahrhunderts im Elsaß auftretende merkwürdige Bewegung des Judenthums zum Christenthume, „welche in den Annalen der Kirche kaum ihres Gleichen findet".

S. 33 sagt der Verfasser: „Gott wollte Libermann zum Apostel des Lebens der Selbstverleugnung machen." Dieses Apostolat der Selbstverleugnung, sowie das Moment des Uebernatürlichen oder sagen wir das sichtbare Walten der göttlichen Gnade, welches von der Bekehrung Libermann's bis zu seinem Tode in auffallendster Weise zu Tage tritt, bilden das charakteristische Merkmal im Leben dieses außerordentlichen Mannes.

Eine leichte, bloß unterhaltende Lectüre bietet demgemäß diese Lebensbeschreibung nicht, wohl aber religiöse Belehrung und Anregung in hohem Maße.

Wenn aber ein Buch von so großem religiösen Ernste in der französischen Gesellschaft noch so viel Anklang findet, daß dasselbe bereits in vierter Auflage erscheinen konnte, so kann das als eine höchst erfreuliche Thatsache bezeichnet werden.

Mainz. G. Weber.

Abessinien und seine Bedeutung für unsere Zeit. Aus dem Nachlasse von E. F. A. Münzenberger, Geistl. Rath und Stadtpfarrer von Frankfurt a. M., herausgegeben von Joseph Spillmann S. J. Mit 38 Abbildungen und einer Karte. Herder, Freiburg i. B. 1892. XI u. 161 S. gr. 8°. Preis: brosch. *M.* 3, eleg. geb. *M.* 5.

Mit Recht bemerkt der Herr Herausgeber dieser Schrift im Vorworte: es sei zu verwundern, wie der verewigte hochverdiente Geistliche Rath und Stadtpfarrer von Frankfurt a. M., Münzenberger, in den letzten Jahren seines Lebens trotz der erdrückenden Last seelsorglicher Thätigkeit, trotz der hingebendsten Mühewaltung für Vereine, Schulen, Klöster, verschiedene Wohlthätigkeitsanstalten, trotz seiner Studien, seiner ausgebreiteten Correspondenz, seines Sammeleifers für christliche Alterthümer und Kunstschätze, endlich

Digitized by Google

trotz seiner immer hinfälligeren Gesundheit die Muße fand, diese Blätter niederzuschreiben. Nur der glühende apostolische Eifer für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden und der christlichen Civilisation und insbesondere der lebhafte Wunsch, daß in dem schönen afrikanischen Alpenland Abessinien das erstorbene Christenthum neubelebt und mit dem Mittelpunkte der katholischen Einheit verbunden und zu diesem Zwecke europäische Colonien darin angelegt werden mögen, bestimmten den Verfasser zur Bearbeitung dieser Schrift. Derselbe ist der Entwickelung der jüngsten Ereignisse in Abessinien mit dem größten Interesse gefolgt und hat daraus die feste Ueberzeugung gewonnen, daß die Bedeutung dieses Landes für Europa, dem es durch die Eröffnung des Suez-Canals so nahe gerückt wurde, eine unvergleichlich wichtigere ist, als es je früher der Fall war, indem die etwaige Vergewaltigung dieses Landes durch den Islam seitens des neuentstandenen Mahdi-Reiches für die Zukunft Afrika's von der verhängnißvollsten Bedeutung sein würde.

Die Arbeit zerfällt in drei Theile, von denen der erste über die Quellenwerke rücksichtlich der Erforschung Abessiniens, ferner über die Lage, die Beschaffenheit und die Erzeugnisse dieses Landes berichtet, sowie eine Charakterisirung seiner Bewohner bietet. — Im zweiten Theil wirft dann der Verf. einen Blick auf die Geschichte Abessiniens, bespricht dessen Christianisirung und Schisma, sowie die ersten Versuche, das Band der Einheit mit dem christlichen Abendlande wieder zu knüpfen. Ferner referirt er über die ältere und neuere katholische Missionsthätigkeit daselbst, über die bezüglichen protestantischen Missionsversuche und die neuere politische Geschichte des Landes. — Der dritte Theil behandelt das Kirchenwesen Abessiniens in der Gegenwart, dessen heutige politische Bedeutung und seine Wichtigkeit für eine europäische Colonisation.

Dabei kommt der Verf. zu dem Ergebniß, daß Abessinien, welches ohne europäische Hilfe unrettbar der Ueberschwemmung durch den Islam ausgesetzt ist, in Verbindung mit Europa ein starkes Bollwerk gegen denselben werden könnte, indem kein Land in ganz Afrika auch nur im entferntesten so sehr dazu geeignet sei, ein Stützpunkt europäischer Macht und europäischen Einflusses in diesem Welttheile zu werden, als gerade es, sowohl durch seine ganz unvergleichliche, eine grandiose, uneinnehmbare Festung dar-

Digitized by Google

bietende Bodenbeschaffenheit, als durch sein im mittleren und oberen Theil des Landes überaus glückliches, auch für Europäer durchaus günstiges Klima, wie endlich durch seine Bevölkerung, welche, wenn auch roh und ungebildet, doch von Natur sehr glücklich beanlagt ist, und die durch ihre viele Jahrhunderte alten christlichen Traditionen, ihren steten Kampf gegen den Islam ein sicherer Bundesgenosse im Entscheidungsstreite mit dem Mohammedanismus in Afrika sein kann. Darum hält es der Verf. für sehr wichtig und wünschenswerth, daß der Strom der Colonisation, welcher bisher Jahrzehnte hindurch aus Europa nach Nordamerika und in der letzteren Zeit auch nach Brasilien sich ergossen hat, zum Theil wenigstens dem von Natur so reichen und gesegneten Abessinien — dem alten Aethiopien — sich zuwende, da dieses Land jetzt bei weitem nicht den dritten Theil der Einwohner zählt, die es fassen und ernähren könnte.

Die in Rede stehende Schrift, welche auf gründlichen Studien beruht, ist ebenso anziehend als belehrend geschrieben; ihr Werth wird noch bedeutend erhöht durch die 38 vortrefflichen Illustrationen, welche uns ein anschauliches Bild von Land und Leuten dieses schönsten afrikanischen Gebietes geben.

Oberdürrbach-Würzburg. Dr. E. L. Fischer.

Die heilige Messe und das Priesterthum der katholischen Kirche in 25 Predigten dargestellt von Dr. Valentin Thalhofer, Dompropst, päpstlicher Prälat. Herausgegeben von Dr. Andreas Schmid, Director, Universitätsprofessor, erzb. geistl. Rath. Kempten, Verlag der Joh. Kösel'schen Buchhandlung 1893. gr. 8°. VII u. 416 S. *M.* 4.

Noch standen die Gemüther unter dem beängstigenden Eindrucke der Pariser Februar-Revolution des Jahres 1848, welche durch ihre Nachwirkungen einer Sturmwelle gleich ganz Europa überfluthete, als sich Valentin Thalhofer, fern vom Weltgetümmel in der stillen Abgeschiedenheit des Georgianums zu München, auf das sacerdotium vorbereitete. Eben derselbe begrüßte am 19. August 1848 im Namen der übrigen Ordinanden den thatkräftigen Bischof Richarz von Augsburg durch ein Gedicht, welches die Opferidee so erschöpfend entwickelt, daß dasselbe den vorliegenden Predigten über Messe und Priesterthum füglich als „Prolog" vorausgeschickt ist.

Digitized by Google

„Im Opfer seh'n der Kirche Lebenspuls wir schlagen, — die Gluthen sprüh'n, wo sie zum großen Kampf sich stählt!", so tönt es dort, und gewiß, eben die tägliche andachtsvolle Feier des heiligen Meßopfers war auch der unversiegbare Born, welchem Th. zeitlebens seinen mächtigen Redestrom über Opfer und Priesterthum entnahm. Zu Dillingen, München und Eichstätt ein gottbegnadeter Lehrer und Erzieher des Clerus, wurde er im Laufe von 37 Jahren nicht weniger als 44mal, meist im Gebiete der Augsburger Diöcese, als Primizprediger erbeten. Zwanzig solcher Predigten nun sind es, welche aus Th.'s schriftlichem Nachlasse († 17. Sept. 1891) mit fünf anderen verwandten Inhaltes in obigem Werke veröffentlicht werden. Bezeichnend ist, daß Th. zu der Predigt, die er in seiner Heimath Unterroth bei Ulm alsbald nach seiner Primizfeier hielt (S. 341—353), das Thema: „Die hl. Messe als Quelle des Lebens" wählte. Das tremendum mysterium ist „das hochschlagende Herz, von dem aus sich das gottmenschliche Opferblut Jesu im öffentlichen und privaten Gottesdienste belebend, verjüngend, verklärend hin ergießt durch alle Adern des geheimnißvollen Leibes der Kirche" (S. 11) — das der leitende Gedanke, welcher sich durch diese Predigten hindurchzieht, mag nun Th. bald die hl. Messe als Opfer Christi und Opfer der Gemeinde, als herrlichstes Sühne-, Bitt- und Lobopfer, als Opfermahl und Unterpfand unserer und der leblosen Natur (S. 341, 386) Verklärung, bald den Priester als gottbestellten Opferer und Beter, bald den Heiland selbst als Hohenpriester und König, als Bruder und Freund betrachten. In die christliche Gnadenlehre und Liturgie in ganz hervorragender Weise eingeweiht (wir erinnern an sein Monumentalwerk „Die Liturgik" und an seine meisterhafte liturgische Psalmenerklärung), bietet Th. eine solche Fülle des Stoffes (einige Predigten sind über 20 Seiten lang), daß der Herausgeber im Vorworte mit Recht meint: „Es dürfte diese Veröffentlichung um so mehr willkommen sein, als die Literatur über Primizpredigten nicht viele Nummern einschließt."

Einmal sagte Th. seinem „geliebten christlichen Volke" (S. 412), das in Schwaben und Altbayern zu Primizen aus Entfernungen von sechs Stunden herbeieilt, eingangs der Predigt, er möchte es „so recht einfach und verständlich, fern von allem gelehrten Wesen, anleiten, die hl. Messe würdig und nützlich mit dem Priester

Digitized by Google

mitzufeiern" (S. 115), und er hielt Wort hier wie anderswo: trotz der Erhabenheit und Schwierigkeit des Stoffes ist seine Sprache klar und allgemein verständlich und zeichnet sich, frei von doctrinärem Tone, durch rhetorischen Schwung aus.

Director Schmid, der seine Pietät gegen den edlen Lehrer bereits durch eine Lebensskizze desselben (Kempten 1892) kundgegeben, hat dem verdienstvollen Manne ein neues Denkmal der Liebe gesetzt.

Kaufbeuren. M. Raich.

Die Bibliothek des Priesters. Praktische Winke für deren Anlage und Erweiterung. Ein Handbuch der neueren theologischen Literatur. Von Dr. Max Heimbucher, Professor der Apologetik und Dogmatik ꝛc. am kgl. Lyceum zu Bamberg. 3. Aufl. mit vier Porträts. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz 1893. XIX u. 335 S. Pr. cart. ℳ 3.

Es ist nicht leicht, sich die Literatur auch nur über eine Sparte der Theologie präsent zu erhalten. Will man eine dunkle Erinnerung wieder auffrischen, so weiß man das Gesuchte oft nicht mehr zu finden. Diesem Mangel hilft die oben genannte Schrift zweckmäßig ab. Für deren Brauchbarkeit spricht die Thatsache, daß sie seit 1885 in 3 Auflagen erschienen ist. Dem Umfange nach ist der Text von 131 auf 296 Seiten gewachsen. In formeller Beziehung ist die wichtige Verbesserung eingetreten, daß die bibliographischen Notizen, Verlagsort und Zeit, Auflage, Preis nicht mehr als Fußnoten, sondern in gedrängter Kürze im Context selbst gegeben sind.

Das Büchlein enthält circa 2100 Autoren. Viel größer ist die Zahl der Werke, welche unter 19 Rubriken, wozu noch 4 weitere im Anhang kommen, systematisch aufgeführt werden. Ein Sachregister von 24 Spalten erleichtert den Gebrauch dieser vortrefflichen bibliographischen Leistung.

Bamberg. Dr. H. Weber.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Digitized by Google

XXI.

Der Probabilismus.

(Von Dr. Huppert.)

VII.

(Fortsetzung.)

Die Hauptargumente, welche zu Gunsten des Probabiliorismus oder Aequiprobabilismus und gegen den Probabilismus geltend gemacht werden, sind theils durch die unserer These vorausgeschickten Erklärungen, theils durch unsere Beweisführung widerlegt.

Es erübrigen noch einige andere Gegenreden. Bevor wir jedoch hierauf erwiedern, muß ein Mißverständniß beseitigt werden. Es fehlt nämlich nicht an Vertheidigern des Probabilismus, welche von Ausnahmen reden, denen ihr System unterworfen sei. Ist das aber in der That der Fall, dann ist der Probabilismus kein System mehr, sondern höchstens eine problematische Hypothese, und die Probabilioristen sind berechtigt, diese sog. Ausnahmen gegen den Probabilismus in's Feld zu führen.

In folgenden drei Fällen wollen probabilistische Autoren eine Ausnahme von ihrem Systeme zulassen: „Es ist nicht erlaubt, einer wahrscheinlichen Meinung zu folgen, wenn es sich um Spendung der Sacramente, um ein nothwendiges Mittel zur Seligkeit oder um die Rechte eines Dritten handelt." Dagegen ist zu bemerken, daß der Probabilismus auf diesen drei Gebieten ebenso zu Recht besteht, wie auf allen anderen, sofern es sich um wahrhaft probabele Meinungen handelt und der Sentenz pro libertate nicht eine evidente Sittenlehre *(lex certa)* contradictorisch gegenübersteht. In letzterem Falle bewegen wir uns nicht mehr auf dem Gebiete des Probabilismus; es handelt sich vielmehr nur noch um eine sichere Lehre und den entgegenstehenden Irrthum.

Darauf reduciren sich aber alle diese sog. Ausnahmen. Bezüglich der Giltigkeit und Erlaubtheit bei Spendung der Sacra-

Digitized by Google

mente hat die Kirche positive Bestimmungen gegeben. Hierin liegen sichere Gesetze vor; jede entgegenstehende Meinung ist daher verwerflich. Mit Sand zu taufen ist ungiltig; es widerspricht dem sicheren Gesetz (lex certa), das uns Jesus selbst gegeben. Der Sand kann aber so mit Wasser vermischt sein, daß es mir zweifelhaft erscheint, ob ich nicht im Falle der Noth damit taufen darf. Außer dem Falle der Noth mit solcher Materie zu taufen, ist durch positive Verordnungen der Kirche, durch sichere Gesetze verboten. Dieser lex certa gegenüber besitzt die Ansicht, man dürfe auch außer dem Falle der Noth mit jener zweifelhaften Materie taufen, nicht die geringste Probabilität: sie ist offenbar falsch, wie jede Meinung, die einer sententia *certa* contradictorisch gegenübersteht, falsch sein muß. Die Giltigkeit der Taufe mit Rosenwasser ist probabel. Die Verwendung desselben bei der Taufe kann erlaubt oder geboten oder verboten sein: erlaubt oder sogar geboten, wenn anderes Wasser nicht zu erlangen ist, strengstens verboten im entgegengesetzten Falle. Wir besitzen nämlich eine lex certa, mit natürlichem Wasser zu taufen, so lange dies möglich ist. Jede andere Ansicht kann dieser lex certa gegenüber nicht die geringste Probabilität besitzen. Ich bin im Zweifel, ob ein Mensch noch lebt oder schon gestorben ist. Todte darf ich nicht absolviren: das ist eine lex certa; dieselbe steht mir aber hier nicht entgegen, da über den eingetretenen Tod Bedenken bestehen. Die Meinung, daß ich einen solchen absolviren darf, kann daher wahrscheinlich sein.

Bezüglich der nothwendigen Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit ist es eine evidente Sittenregel, daß sich der Mensch nie und nimmer der Gefahr aussetzen darf, sein höchstes Gut, die ewige Seligkeit, zu verlieren. Dieser lex certa gegenüber besitzt die entgegengesetzte Ansicht keinen Funken von Wahrscheinlichkeit. Es wurde oben ja des Näheren auseinandergesetzt, wie einer *certitudo* gegenüber jede Probabilität der contradictorischen Ansicht schwindet. Nur Probabilität und Probabilität können sich gegenüberstehen, niemals aber certitudo und Probabilität. Es gibt Glaubensartikel, welche ausdrücklich geglaubt werden müssen. Ist es nun wahrscheinlich, daß eine Wahrheit nicht zu diesen Glaubensartikeln gehört, so kann ich daraus nicht folgern: also bin ich nicht verpflichtet, diese Wahrheit ausdrücklich zu glauben; denn dem gegen-

Digitized by Google

über steht die strenge sichere Verpflichtung (lex certa): ich darf mich nicht der Gefahr aussetzen, mein letztes Ziel zu verlieren. Jene Folgerung ließe sich nur dann ziehen, wenn man wahrscheinlich nicht verpflichtet wäre, einen solchen Glaubenssatz ausdrücklich zu glauben. Dies ist aber keine probabele Meinung, sondern ein Irrthum, da ihm gegenüber der Satz Gewißheit besitzt: es ist nicht erlaubt, unsichere Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit anzuwenden, so lange ich sichere Mittel besitze.

Dasselbe gilt auch von dem Gebiete, wo Rechte eines Dritten berührt werden. Jedem Arzt ist es erlaubt, zwischen zwei Mitteln, deren Wirkung zweifelhaft ist und die beide mit Lebensgefahr verbunden sind, eine Wahl zu treffen; er wäre aber der gewissenloseste Mann, wenn er ein zweifelhaftes Mittel einem sicheren, ein lebensgefährliches einem unschädlichen bei gleicher Wirkung vorziehen wollte. Denn dadurch würde er gegen ein evidentes Naturgesetz verstoßen. Auch besteht zwischen Arzt und Patient ein Contrakt, kraft dessen ersterem die sichere Verpflichtung obliegt, auf die bestmögliche Weise für den Kranken zu sorgen. Es wäre eine schwere Versündigung gegen diese sichere Pflicht (lex certa), wollte er mit Hintansetzung von sicheren Mitteln zweifelhafte anwenden. Die Meinung, der Arzt dürfe ein zweifelhaftes Mittel verordnen, sofern er sichere besitzt, gebricht der übernommenen sicheren Verpflichtung gegenüber jeder Wahrscheinlichkeit.

Es bleibt demnach wahr, was oben behauptet ward. Der Probabilismus besteht auch auf jenen drei Gebieten zu Recht, wie auf allen anderen, sofern es sich um wahrhaft probabele Meinungen handelt und der Sentenz pro libertate nicht eine evidente Sittenlehre (lex certa) contradictorisch gegenübersteht. Was von manchen Probabilisten als Ausnahmen bezeichnet worden, sind daher keine Ausnahmen, und es wäre der Wissenschaft weit mehr gedient, wollte kein Probabilist mehr von Ausnahmen reden.

Dadurch wird jenen Autoren der Boden entzogen, welche aus den „Ausnahmen" gegen den Probabilismus, wie z. B. Linsenmann [1]), argumentiren: „An sich zwar fallen alle Arten von Gesetz unter die Regel, daß die Freiheit ihm gegenüber geltend gemacht werden könne, selbst das natürliche Gesetz, wenigstens mit den-

1) A. a. O. S. 118 f.

Digitized by Google

jenigen Bestimmungen, welche zu den praecepta secunda gehören oder aus diesen abgeleitet werden. Aber auf der andern Seite werden der probabilistischen Lösung entzogen alle jene Fälle, in welchen zu befürchten wäre, es möchte um ihretwillen ein bestimmter Erfolg, auf den es abgesehen ist, vereitelt oder ein positiver Schaden angerichtet werden, den zu verhüten Pflicht ist. In allen solchen Fällen müsse tutioristisch entschieden werden, nicht nach einer opinio probabilis oder selbst probabilior pro libertate. Durch diese Einschränkung glauben auch die am weitesten gehenden Probabilisten sich gegen den Vorwurf einer laxen Moral schützen zu müssen; in der That hat diese Einschränkung zur Folge, daß der Probabilismus nicht mehr auf eigentlich große und wichtige, sondern nur noch auf kleinliche und fast kindische Fragen anwendbar ist. Wenn diese Einschränkungen wirklich nothwendig sind, so verliert der Probabilismus seine Bedeutung und damit seine Berechtigung; sein Werth besteht eben darin, daß er große Gewissensfragen löst." Wir gestehen dem Verfasser gern zu, daß der Probabilismus seine Bedeutung und seine Berechtigung verliert, wenn es Ausnahmen gibt. Es hätte aber vor allem geprüft werden müssen, ob der Probabilismus in der That solche Ausnahmen verlangt, und bei klarer Auffassung des Probabilismus wäre es nicht schwer gewesen, diese Frage zu beantworten; aber dieselbe einfach ohne nähere Untersuchung zu bejahen und den Probabilismus, ein System, das von den größten Moralisten gelehrt ward, in das Gebiet des „Kleinlichen" und „fast Kindischen" zu verweisen, läßt sich nicht rechtfertigen.

Auch Aertnys (theol. mor. I. a. 75 sqq.) neigt zu der unwissenschaftlichen Auffassung von „Ausnahmen", während Lehmkuhl (I. n. 82) solche verwirft. P. Meyer (Institut. Juris Naturalis. 1885. S. 272) ließ sich durch die sog. Ausnahmen verleiten, zu schreiben: Systema Probabilismi . . . ita asseremus, ut tamen principio quoque Tutiorismi mitigati intra legitimum suum ambitum sua maneant jura. Wie wenig correkt solche Aeußerungen sind, haben wir bei einer Besprechung des genannten Werkes in dieser Zeitschrift (1886. I. S. 438) ausgeführt. Daß der Probabilist nicht so sprechen darf, haben wir soeben ausführlich nachgewiesen.

Die Probabilioristen sagen ferner: in zweifelhaften Fällen

Digitized by Google

fehlt uns Gewißheit; wo diese fehlt, müssen wir vernünftiger Weise dem Wahrscheinlicheren folgen.

Wie unser Verstand sich dem Wahrscheinlichen und Wahrscheinlicheren gegenüber verhält, haben wir schon genügend dargelegt und nachdrücklich hervorgehoben, daß aus dem Streben des Verstandes nach Wahrheit nicht unmittelbar auf die Pflicht des Willens geschlossen werden kann.

Fordert aber vielleicht die Vernunft, daß unser Wille sich dem Gesetz beugt, wenn dessen Existenz wahrscheinlicher ist, als dessen Nicht-Existenz? Es könnte so scheinen, ja es wäre so, wenn wir nach dieser größeren Wahrscheinlichkeit das ultimum judicium practicum bildeten. Aber dasselbe muß ja gewiß sein, und die größere Wahrscheinlichkeit ist keine Gewißheit, so lange die contradictorische Ansicht noch wohlbegründet ist. Wir müssen, so lange für Erlaubtheit oder Nicht-Erlaubtheit einer Handlung nur probabele Ansichten sprechen, das judicium ultimum certum uns durch reflexe Principien bilden. Der Probabilist thut dies durch jene Principien, die wir oben bewiesen haben: lex dubia non obligat, obligatio probabilis non est obligatio etc. Der Probabilior ist will aber, gestützt auf seine opinio probabilior, sich direct das judicium ultimum practicum bilden, und deßhalb wird dasselbe nie jene certitudo haben, die, wie Suarez noch schreiben konnte, alle Moralisten verlangen. La Croix haben wir hinzufügen gehört: „gegen Elizalde, Gonzalez, Camargo". Die Probabilioristen bilden sich nämlich das judicium ultimum practicum nicht mittelst eines reflexen Princips, sondern direct, gestützt auf die inneren Gründe jeder einzelnen Frage. Davon ausgehend, verlangen sie dann, daß man stets die sententia probabilior befolge, da selbe mehr Gewißheit gebe, als die opinio probabilis. Uns genügt diese Gewißheit nicht, da sie in der That keine ist, wie wir schon des öfteren ausgeführt haben. Ist uns die Gewißheit für das judicium ultimum practicum nicht direct gegeben — und sie ist uns nicht gegeben, so lange zwei wohlbegründete Meinungen, wenn auch von verschiedenem Grade der Probabilität, über Verpflichtung und Nicht-Verpflichtung sich gegenüberstehen, — so erlangt der Probabilist sie durch ein reflexes Princip. Er schließt nämlich also: Ein Gesetz verpflichtet nur, wenn es hinreichend promulgirt ist; ein probabeles Gesetz ist nicht hinreichend promul-

Digitized by Google

girt, folglich verpflichtet es nicht. Der Obersatz ist schon früher nachgewiesen worden; der Untersatz steht gleichfalls fest, mithin besitzt auch der Schluß: „ich bin nicht verpflichtet," Gewißheit, jene nämlich, die für Entscheidungen in der Sittenlehre erforderlich ist.

Der Probabilioriſt begeht also einmal den Fehler, daß er sich in Gegensatz zur allgemeinen Lehre der Moralisten stellt, die Gewißheit für das judicium ultimum practicum fordern, welche er nicht bieten kann. Einen zweiten Fehler läßt sich der Probabilioriſt zu schulden kommen, indem er Probabilität und Gewißheit nicht auseinander hält. Er möchte eben die nöthige certitudo für das letzte praktische Urtheil finden und deßhalb nennt er seine größere Probabilität Gewißheit. Die größere Probabilität erlangt aber nur dann den Grad moralischer Gewißheit, wenn die contradictorische Ansicht nicht mehr solide probabilis ist; in allen anderen Fällen aber nicht. Daher erklärt sich auch die unsichere und verworrene Ausdrucksweise der Probabilioriſten. Das auffallendste Beispiel ist der Titel, den Thyrsus Gonzalez seinem Werkchen gegeben: Tractatus theologicus de recto usu *opinionum probabilium*, in quo ostenditur, ut quis licite possit sequi *opinionem probabilem* faventem libertati adversus legem, *omnino necessarium esse et sufficere*, quod post diligentem veritatis inquisitionem . . . opinio illa ipsi appareat, attenta ratione et auctoritate, vel unice verisimilis, vel verisimilior quam opposita . . . ac idcirco ab ipso *judicetur vera judicio absoluto*, firmo *et non fluctuante*. Ein judicium absolutum, firmum, non fluctuans ist ein judicium certum. Wie kann aber dann noch von Probabilität der contradictorischen Ansicht, wie überhaupt von usus *opinionum probabilium* die Rede sein?

Dahin müssen aber die Probabilioriſten kommen: entweder setzen sie sich in Widerspruch mit der allgemeinen Ansicht der Theologen: necessarium est, ut voluntas sequatur judicium conscientiae practice certum de honestate objecti et actionis, und setzen an Stelle der allgemein verlangten certitudo ihre größere Probabilität, oder aber sie machen die Ansicht, die wir aus dem Munde des Doctor eximius gehört, zu der ihrigen, und dann müssen sie ihre größere Probabilität als moralische Gewißheit ausgeben. In einen von diesen Irrthümern werden die Probabilioriſten consequent verfallen müssen, so lange sie nicht zu reflexen

Digitized by Google

Principien ihre Zuflucht nehmen, um sich Gewißheit für das judicium ultimum practicum zu verschaffen. Sobald sie aber dieses thun, dann sind sie schon keine Probabilioristen mehr.

Manche Vertheidiger des Probabilismus erwecken den Schein, als ob man auch, abgesehen von einem reflexen Princip, einfach gestützt auf die opinio probabilis, handeln dürfe. So sagt der hl. Antoninus: Non consurget certitudo moralis ex evidentia demonstrationis, sed ex *probabilibus conjecturis* . . . magis ad unam partem quam ad aliam se habentibus[1]). Und Vasquez: Ego quidem existimo, *posse aliquem recte operari cum assensu tantum probabili*, etiamsi habeat formidinem oppositae partis[2]).

Durch diese und ähnliche Aeußerungen, welche uns bei den Moralisten begegnen, mögen auch die Probabilioristen bewogen worden sein, das judicium ultimum practicum auch bei zweifelhaften Ansichten direct zu fällen und sich nicht auf reflexe Principien zu stützen. Aber sie täuschen sich in diesem Schluß.

Solche Aussprüche der Moralisten muß man im Zusammenhang mit ihrer ganzen Lehre betrachten. An und für sich ist ja in den angeführten Stellen nicht ausgeschlossen, daß für die Erlaubtheit, operari cum assensu tantum probabili, ein reflexes Princip supponirt wird. Läßt sich der Nachweis führen, daß jene Moralisten da, wo sie ex professo von dem judicium ultimum practicum handeln, Gewißheit für dasselbe verlangen und lehren, daß bei wahrscheinlichen Meinungen diese Gewißheit durch reflexe Principien erlangt werde, so dürfen und müssen wir annehmen, daß sie an anderen Stellen die Art und Weise, wie man bei einem assensus tantum probabilis zur praktischen Gewißheit gelangt, voraussetzen. Dem ist aber so. Wir haben oben von Suarez gehört, daß praktische Gewißheit zum Handeln erfordert wird, und Suarez konnte schreiben: ita Doctores omnes. Auch finden wir bei probabelen Ansichten über eine Handlung die praktische Gewißheit überall auf reflexe Principien zurückgeführt[3]).

1) Part. 2, tit. 3, c. 10, § 10.

2) l. 2 disp. 62, c. 5, n. 26.

3) Siehe diese Erklärungen der Moralisten bei Ballerini-Palmieri I, p. 166 sqq. Es genüge hier die Erklärung von Suarez, in der zugleich die Hauptbeweise für den Probabilismus gegeben sind: Dicendum primo: Quotiescumque est opinio probabilis, hanc actionem non esse malam vel

Digitized by Google

Der Probabilist bildet sich durch reflexe Principien sein judicium ultimum practicum mit Gewißheit. Es ist darum nicht wahr, daß er sich der Gefahr aussetzt, das Gesetz zu übertreten. Wenn dagegen der Probabiliorist bei einer opinio probabilior pro libertate sich gegen das Gesetz entscheidet, ohne sich mit Gewißheit sagen zu können: ich darf zu Gunsten der Freiheit handeln, so setzt er sich allerdings der Gefahr aus, das etwa bestehende Gesetz zu übertreten.

Man sage uns nicht, wir hätten nur den Fall betrachtet, in dem es sich um Existenz oder Nicht-Existenz des Gesetzes handele, darum handele es sich nur selten; gewöhnlich stehe eine Erklärung des Gesetzes, nicht aber die Existenz des Gesetzes selbst in Frage.

---

prohibitam vel praeceptam, potest aliquis formare conscientiam certam vel practicam conformem tali opinioni. Praeter auctores citatos favent huic conclusioni multa, quae adducit Navarrus, Sylvester, Angelus, Antoninus. Ratio est, quia *excedit ordinarium modum humanae facultatis* maiorem cognitionem obtinere in singulis actionibus. Item quia esset *intolerabile onus obligare omnes* homines ad conferendas singulas opiniones. Praeterea existimo illam rationem sufficientem: quia quamdiu est judicium probabile, quod nulla sit lex prohibens vel praecipiens actionem, *talis lex non est sufficienter proposita vel promulgata homini.* Unde cum obligatio *legis sit ex se onerosa et quodammodo odiosa*, non urget, donec certius de illa constet. Neque contra hoc urget aliqua ratio, quia tunc revera *non est contraria pars tutior* in ordine ad conscientiam, neque ibi est aliquod dubium practicum nec periculum (l. 2 tr. 3, disp. 12, sect. 6, n. 8; vgl. Laymann l. 1, tr. 1, c. 5, n. 7 sq.).

Wir bedauern lebhaft, daß der treffliche und von uns hochgeschätzte P. Schiffini dies übersehen und in seiner Moralphilosophie es dahingestellt sein läßt, ob nicht auch Probabilität zum Handeln direct genüge (Disput. philos. mor. August. Taurin. 1891. p. 300).

Treffend wie immer antwortet auf die Frage: Quomodo judicium practicum formetur ab eo, qui utitur opinione minus probabili? der hl. Alphons: Judicium speculativum (minus probabile) potius quam judicii gerit vices *motivi* ad formandum judicium practicum de honestate actionis; postquam enim quis judicaverit opinionem pro libertate esse certo probabilem, licet minus, pergit ad inquirendum, an liceat illa uti et tunc ex aliis argumentis probantibus, certum moraliter esse, quod usus illius opinionis sit licitus, praecipue quia lex dubia non obligat, efformat sibi judicium ultimum practicum, quod tute operetur.

Digitized by Google

Es wird freilich bei Zweifeln meistens eine Erklärung des Gesetzes in Betracht kommen oder die Frage, ob dieser oder jener Fall unter das Gesetz falle: aber dabei ist die Existenz des Gesetzes selbst in Frage gestellt; denn eine Erklärung des Gesetzes in zweifelhaften Fällen, die Entscheidung, ob ein Gesetz auf einen zweifelhaften Fall auszudehnen ist oder nicht, ist selbst wieder ein Gesetz. Für solche Erklärungen und Entscheidungen gilt demnach alles das, was wir über die Existenz des Gesetzes selbst gesagt haben.

Nach Aertnys (n. 4) leidet der von uns vertheidigte Probabilismus an zwei Fehlern:

1) Er erweitert zu sehr das Gebiet des Probabilismus, indem er behauptet, opinionem posse *certo* probabilem esse, licet opposita sit *multo* probabilior. Wir haben schon wiederholt bemerkt, daß Aertnys sich über das Wesen der opinio nicht klar ist. Hier ein neuer Beweis! Aertnys verwechselt das judicium probabile mit dem judicium de probabilitate. Letzteres kann gewiß sein und ersteres nur probabel: dann haben wir eine opinio *certo* probabilis. Ist das eine Urtheil nur probabel, dann muß auch die contradictorische Ansicht probabel sein; ja es kann auch das Urtheil über die Probabilität dieser Ansicht mit Gewißheit gefällt werden. Einen Widerspruch enthalten eine *opinio certa pro lege* und *opinio probabilis pro libertate*, dagegen können sehr wohl neben einander bestehen opinio *certo* probabilis pro lege und opinio probabilis pro libertate, ja sogar opinio *certo* probabilis pro lege und opinio *certo* probabilis pro libertate.

2) Aus dem Princip: qui probabiliter agit, prudenter agit, argumentirt Aertnys: Vitium illius principii in eo est, quod ad ultimum conscientiae dictamen de actionis honestate formandum nitatur probabilitate aequilibrata, proinde *dubio positivo*, tamquam *motivo*, non autem tamquam *mera conditione*, qua posita aliunde principium reflexum certum adsciscitur ad certam formandam conscientiam.

Was hier behauptet wird, kann kein Probabilist zugeben. Mit dem Satz: qui probabiliter agit, prudenter agit, soll kurz ausgedrückt werden, daß man einer opinio probabilis folgen dürfe, da solches den Regeln der Klugheit entspreche. Aber daß die Probabilisten infolge dieses Grundsatzes das dictamen des Gewissens

Digitized by Google

direct auf der Probabilität aufbauten, ist grundfalsch. Behaupten sie doch immer, daß, so lange noch von Probabilität der Erlaubtheit einer Handlung die Rede ist, das judicium ultimum practicum *certum* sich auf reflexe Principien stützen müsse. Wir haben darüber schon oben so vieles gesagt, daß wir hier nichts mehr hinzuzufügen haben.

Schwane meint in seiner allgemeinen Moraltheologie: „Es ist allerdings schwer, die absolute Geltung der vom hl. Alphons angeführten Grenzen für die Probabilität zu erweisen, aber es ist noch mehr einleuchtend, daß der probabilismus purus, weil er für die Probabilität einer opinio probabilior gegenüber keine genauen Schranken angibt, leicht zum Laxismus führt." Dagegen ist zu bemerken: 1) Genaue Schranken anzugeben ist unmöglich. 2) Die einzig nothwendige und auch mögliche Schranke ist die, welche wir schon mehrmals erwähnt haben: ist die sententia pro lege so viel wahrscheinlicher, daß sie moralisch gewiß ist, so kann die sententia pro libertate nicht mehr solide probabel sein. 3) Der Probabilismus führt nicht in seinem Princip zum Laxismus. Er kann freilich wie jedes System falsch ausgelegt und verkehrt angewendet werden, und wir wollen nicht leugnen, daß dies auch auf Seite der Probabilisten geschehen ist. Aber falsche Auffassung und verkehrte Anwendung berechtigt nicht und nöthigt nicht, am Princip selbst eine Aenderung vorzunehmen. 4) Uebrigens sind laxe Ansichten nicht eine Specialität der Probabilisten; es könnten vielmehr gerade aus den strengeren Moralisten laxe Meinungen angeführt werden, die man schwerlich bei Probabilisten finden dürfte.

Schwane nimmt den eigenthümlichen Standpunkt ein, daß er für Entscheidung mancher Fälle dem Aequiprobabilismus, für die Entscheidung anderer dem einfachen Probabilismus den Vorzug gibt. Damit bricht er aber eigentlich selbst den Stab über den Aequiprobabilismus. Entweder ist der Aequiprobabilismus richtig und dann lassen sich alle Fälle durch denselben lösen, oder es müssen Ausnahmen gemacht werden, in denen das System nicht brauchbar ist, und dann ist der Aequiprobabilismus in seinem Princip unrichtig.

Eine treffliche Abhandlung über den Probabilismus, so vortrefflich wie das ganze Buch, finden wir in der theologia moralis

Digitized by Google

von Ernst Müller[1]). Derselbe ist Aequiprobabilist. An fünfter Stelle finden wir die Regel: Illicitum est opinionem sequi minus probabilem, relicta tutiore et certe probabiliore. Diese These beweist der hochgeschätzte Moralist also: 1) Ad licite operandum debemus veritatem inquirere et inventam sequi: ac proinde, ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur saltem illam opinionem amplecti, quae juxta propriam persuasionem evidenter propius ad veritatem accedit, qualis est opinio certe probabilior. 2) Ubi opinio pro lege est certe probabilior ac proinde longe majoris ponderis, quam opposita favens libertati: tunc lex est sufficienter promulgata et quasi *moraliter certa*, adeoque possidet et obligat voluntatem[2]). Opinio *certe probabilior* erklärt Müller sofort als sine ulla haesitatione, ideoque solide et notabiliter probabilior.

Im Wesentlichen ist dieses Beweisverfahren zwar schon widerlegt worden; aber da es sich um einen Autor handelt, der mit Recht das größte Ansehen genießt und den besten modernen Moralisten beigezählt zu werden verdient, so sei es gestattet, einige Bedenken gegen diese Argumentation vorzubringen, die ebenso viele Bedenken gegen das System des Aequiprobabilismus sind.

1) Wenn wir nur die Natur unseres Verstandes in Betracht ziehen, der für die Wahrheit geschaffen ist, so müssen wir freilich immer der opinio probabilior unsere Zustimmung geben. Wir sagen immer: denn wenn eine Meinung auch nur wenig wahrscheinlicher ist, so wird der Verstand in seinem Triebe nach Wahrheit derselben zustimmen, da es doch wahrscheinlicher ist, da die Wahrheit zu finden, als in der contradictorischen Meinung. Wenn die Probabilisten behaupten, der Verstand könne vernünftiger Weise einer opinio paulo minus probabilis zustimmen, so haben sie nicht mehr die natürliche Tendenz des Verstandes allein vor Augen; sie müssen vielmehr annehmen, daß der Wille gute Gründe habe, den Verstand zur Annahme der weniger wahrscheinlichen Ansicht zu bestimmen.

Man kann nicht sagen, der Willensact, welcher den Verstand zu einer bedeutend weniger wahrscheinlichen Meinung bestimmt, gehe aus der Neigung zum Unerlaubten hervor und sei somit

1) Ed. VI. Vindobonae I, p. 289 sqq. — 2) I. § 81, n. 9.

Digitized by Google

sündhaft. Das wäre eine wirkliche petitio principii, da ja zuerst bewiesen werden muß, ob hier wirklich von Unerlaubtem und Sündhaftem die Rede sein kann.

2) Nach Müller gibt es nach dem Grade der Probabilität: opinio *vere probabilis*, opinio *aeque vel fere aeque probabilis*, opinio *certe probabilior* oder, was nach ihm das Gleiche ist, *notabiliter probabilior*. Wir bedauern, auch hier kein Mittelglied zwischen *aeque probabilis* oder *paulo probabilior* und *notabiliter probabilior* zu sehen. Daß zwischen diesen beiden Punkten Mittelglieder angenommen werden müssen, ergibt sich klar daraus, daß nach den Aequiprobabilisten die opinio *notabiliter* probabilior moralische Gewißheit besitzt. Nichts als opinio probabilis, paulo probabilior und notabiliter probabilior anerkennen wollen, heißt demnach zwischen *opinio paulo probabilior* und moralischer Gewißheit keine Mittelglieder annehmen. Dies ist aber offenbar falsch und widerstreitet einestheils philosophischen Grundsätzen, anderntheils der Auffassung der größten Mehrheit der Theologen.

3) Was versteht Müller unter einer opinio *certe probabilior?* § 81, n. 10 nennt er mit dem hl. Alphons eine solche Meinung »moraliter aut quasi moraliter certa«, deren contradictorische »certo fundamento caret«. Jeder Probabilist unterschreibt den Satz: einer Meinung pro existentia legis, die moralische Gewißheit für sich in Anspruch nehmen kann, muß man folgen. Hier sind wir ja nicht mehr auf dem Gebiete des Probabilismus und brauchen uns nicht mehr durch reflexe Principien ein sicheres praktisches Urtheil über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung zu suchen; es ist uns dies Urtheil ja direct gegeben. Verstehen Müller und die Aequiprobabilisten unter opinio *certe* oder *notabiliter* probabilior eine moralisch sichere Meinung, so stimmen wir vollkommen mit ihnen überein; denn dann kann ja die entgegengesetzte, die Freiheit vertheidigende Meinung nicht mehr vere et solide probabel sein, was wir doch ausdrücklich verlangt haben und verlangen müssen, wenn wir uns, gestützt auf dieselbe, ein *certum* judicium ultimum practicum bilden wollen. Nur hätten die Aequiprobabilisten, um Mißverständnisse zu verhüten, sich dann nicht Aequiprobabilisten nennen sollen; zum Ausdruck, daß sie, die Auswüchse des probabilistischen Systems zurückweisend,

Digitized by Google

nur solide Probabilität zur Geltung kommen lassen wollen, hätten sie sich auf den andern Namen, den sie gerne führen, Probabilistae moderati, beschränken sollen.

4) Wir wollen nicht rechten mit den Aequiprobabilisten über den Ausdruck; aber es wäre doch besser, wenn die einmal angenommene Terminologie beibehalten würde. In derselben werden die Adverbien *dubie, probabiliter* und *certe* vor den Adjectiven probabilis und probabilior auf das Urtheil über die Probabilität, aber nicht auf das probabele Urtheil selbst bezogen. Eine opinio certe probabilior ist demnach jene, deren höherer Grad von Probabilität mit Gewißheit festgestellt ist. Es enthält aber durchaus keinen Widerspruch, wie wir schon oben erklärt haben, daß einer opinio certe probabilior eine opinio certe probabilis gegenübersteht.

Wir glauben demnach, daß Aequiprobabilisten, wie Müller, ganz auf unserer Seite stehen. Probabel nennen wir eine Meinung nur dann, wenn sie sich auf gewichtige Gründe stützt; sobald die strengere Ansicht, nämlich die für das Gesetz, moralische Gewißheit besitzt, kann die mildere Meinung nicht mehr probabel sein, und demnach ist das Gesetz alsdann als hinreichend promulgirt anzusehen und zu erfüllen. Darin stimmen wir mit Müller vollkommen überein. Und wenn er gestattet, der opinio minus probabilis pro libertate so lange zu folgen, bis die opinio probabilior pro lege so große Probabilität besitzt, daß sie moralisch gewiß — wie er sagt, »notabiliter probabilior« ist, — so ist sein Probabilismus von dem unserigen nicht verschieden. Nur glauben wir, daß unsere Ausdrucksweise genauer ist und weniger zu Mißverständnissen Anlaß gibt.

5) Verlangen die Aequiprobabilisten ein Abwägen der Probabilität, so verlangen sie etwas, was über die Kräfte des menschlichen Verstandes hinausgeht. Ist das Abwägen, wie die Probabilioristen es verlangen, mit großen Schwierigkeiten verknüpft, so ist es noch weit schwieriger, wie der Aequiprobabilist es verlangt. Am besten hat der hl. Alphons selbst das Abwägen der Gründe verworfen. Es ist darum als ein bedauernswerther Rückschritt in der Wissenschaft zu bezeichnen, wenn man wieder auf das Abwägen der Gründe oder der Probabilität zurückkommt. Dasselbe ist, wie Linsenmann richtig bemerkt, psychologisch resultatlos und

Digitized by Google

als Fundament in einem Moralsysteme wissenschaftlich unhaltbar[1]). Entweder sind die neueren Moralisten, wie Müller und Marc, Probabilisten im engeren Sinne, oder sie kommen in Widerspruch mit einer gesunden Philosophie und der Praxis. Ueber ersteres haben wir genug gesagt. Gegenwärtig finden wir viele junge Beichtväter, die, nach Müller, Marc, Pruner, Aertnys unterrichtet, sich als Aequiprobabilisten ausgeben. Wir haben öfters Gelegenheit gehabt, mit solchen Beichtvätern über die verschiedenen Moralsysteme zu sprechen. Wenn sie gefragt wurden, wie sie ihren Aequiprobabilismus im Beichtstuhle praktisch zur Anwendung brächten, wurde uns stets geantwortet: „Ja, das ist nicht so genau zu nehmen; wenn ich für eine Entscheidung zu Gunsten des Pönitenten, die ich gerade zu treffen habe, einen guten Grund finde, dann entscheide ich nach demselben." Sehr gut! dieser Aequiprobabilist ist weiter nichts als ein Probabilist; in der Praxis geht es ihm, wie es auch den Probabilioristen zu gehen pflegt; der Aequiprobabilismus, streng durchgeführt, ist praktisch ebenso unhaltbar, wie er wissenschaftlich unhaltbar ist.

Wir wollen Moralisten von großem Ansehen durchaus nicht den Vorwurf machen, als ob sie ein praktisch wie wissenschaftlich unhaltbares System gelehrt hätten. Wir glauben vielmehr, wie wir dies von dem zu früh verewigten Bischof von Linz ausdrücklich gesagt, daß sie dem Probabilismus huldigen, wie wir ihn eben erklärt und bewiesen haben. Nur wäre es besser, wenn auch die alten Termini beibehalten würden, sonst liegt hierin für unsere Theologen geradezu eine Gefahr, da es den Anschein haben könnte, als setze man sich in Widerspruch mit den alten bewährten Autoren, die an Tiefe des Wissens und an praktischer Lebensweisheit bis heute alle überflügeln. Es gibt kein besseres Mittel, tüchtige Beichtväter zu bilden, als sie mit den Lehren jener bewährten Lehrer bekannt zu machen. Bahnbrechend in dieser Beziehung war das Vorgehen Ballerini's, dessen unsterbliches Verdienst es bleiben wird, die alten Moralisten wieder zu Ehren und Ansehen gebracht zu haben. Möchten alle, die Moral schreiben oder lehren, je nach den Fähigkeiten, die Gott ihnen verliehen, seinem Beispiel folgen!

1) Lehrbuch der Moraltheologie S. 124.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

XXII.

Römische Urkunden zur Beleuchtung der Ehescheidung Heinrichs VIII. in England.

(Von Dr. A. Bellesheim.)

Den Nuntiaturberichten Giovanni Morone's vom deutschen Königshofe 1539—1540, welche Professor Dittrich am Lyceum Hosianum zu Braunsberg im vorigen Jahre an's Licht stellte und die ich im Katholik 1892 II, 556—563 zur Anzeige brachte, ist eine neue Publication der Görres-Gesellschaft rasch nachgefolgt[1]). Der gelehrte Herausgeber, Priester der Diöcese Trier und Secretär des Historischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Rom, ist der wissenschaftlichen Welt nicht unbekannt. Durch seine geistvollen Artikel im Historischen Jahrbuch IX, 28 ff. über die päpstliche Decretale in dem Scheidungsproceß Heinrichs VIII. hat er seine Berechtigung zum Historiker vollkommen erbracht. Die neue Leistung, welche wir jetzt vor uns haben, legt nicht nur Zeugniß ab von seiner großen Belesenheit und kritischen Schärfe, sie läßt ihn auch als einen der gewiegtesten Kenner des päpstlichen Geheimarchivs erkennen. Man muß selbst in diesem Weltarchiv gearbeitet haben, wie dieses dem Referenten zweimal in den drei ersten Monaten der Jahre 1881 und 1884 vergönnt war, um den Werth des in der neuen Publication der Görres-Gesellschaft aufgespeicherten großen Reichthums der seltensten archivalischen Mittheilungen in allweg beurtheilen zu können. Allerdings gehört die hier verhandelte Angelegenheit der englischen Kirchengeschichte in erster Linie an.

1) Quellen und Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. II. Band. Römische Documente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England 1527—1534. Mit Erläuterungen herausgegeben von Dr. *Stephan Ehses*. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1893. 8°. XLIV, 284 S.

Digitized by Google

Indeß ragt ihre Bedeutung weit über den Umfang des Inselreiches hinaus, weil die Heiligkeit des Ehebandes in Frage kommt und man Gelegenheit empfängt, an einem neuen Beispiele die Festigkeit des Apostolischen Stuhles in der Beschützung der Heiligkeit des siebenten Sacramentes zu erproben.

Aus dem Vorwort seien jene Punkte hervorgehoben, welchen Ehses mit Recht eine besondere Bedeutung zuerkennt. Sein Bestreben ging dahin, unverkürzte und genaue Texte zu liefern. Nach beiden Richtungen hin besitzt die Leistung für Deutschland und in noch höherem Grade für England ein sehr hohes Interesse. Lämmer, Theiner, Brewer, Gairdner und Pocock haben nicht wenige Urkunden, denen wir bei Ehses begegnen, bereits an's Licht gestellt. Aber vielfach erscheinen die von ihnen veröffentlichten Texte als unvollständig und ungenau. Was besonders bei ihnen zu beklagen, ist der Mangel des Verständnisses der Geheimschrift, deren Cardinal Lorenzo Campeggio sich bediente. Gerade in dieser Beziehung hat Ehses Außerordentliches geleistet. Sämmtliche Partien, die in der Geheimschrift erscheinen, wurden von unserm kundigen Diplomatiker aufgelöst und im Text durch besondere Zeichen kenntlich gemacht, in Folge dessen zahlreiche Urkunden bei Theiner in der Sammlung Vetera Monumenta Hibernorum atque Scotorum ein ganz verändertes Aussehen erhalten und außerdem viele Documente in englischen Sammlungen an wichtigen Stellen verbessert wurden.

Neben den Acten der deutschen Nuntiatur im Vaticanischen Archiv mit dem Briefwechsel zwischen dem Cardinallegaten Lorenzo Campeggio und dem päpstlichen Geheimschreiber Jacobo Salviati in Rom hat Ehses eine lange Reihe anderer ebenso bemerkenswerther Archivschätze unter Contribution gelegt. Dahin sind einzubeziehen die Brevia minuta, welche dem päpstlichen Geheimarchiv 1884 einverleibt wurden, sowie ferner die Lettere di Principi mit so vielen Briefen von Heinrich VIII., Franz I., Cardinal Wolsey. Auffallender Weise haben sich in diese Sammlung aber auch nicht wenige Depeschen Campeggio's aus London, Augsburg und Regensburg verirrt, die weit eher in deutsche Actenbände gehörten. Auch das Consistorialarchiv, welches zuerst der gelehrte Ire Maziere Brady, darauf Ludwig Pastor benutzte, hat sehr reiche Ausbeute gewährt. Im Anhang empfangen wir aus den Acten der Nuntia-

Digitized by Google

tura di Francia Theile des Briefwechsels des Cardinals Giovanni Salviati in Paris mit dem spanischen Nuntius Baldassare Castiglione, welche die diplomatische Thätigkeit Wolsey's in dunkelem Lichte erscheinen lassen.

Nach einer knappen Darlegung des Lebenslaufes des Cardinals Campeggio liefert Ehses in der Einleitung eine canonistisch-geschichtliche Abhandlung über das Dispens-Breve Julius II. vom 26. Dezember 1503, welches dem Prinzen von Wales (Heinrich VIII.) die Ehe mit Katharina, der Wittwe seines am 2. April 1503 verschiedenen Bruders Arthur, erlaubte und welches im Verlaufe der Proceßverhandlungen eine so große Rolle zu spielen bestimmt war. Die Dispens-Bulle nämlich, durch welche die Ehe zwischen Heinrich und Katharina gestattet wurde, ist datirt von dem nämlichen Tage des 26. Dezember 1503. Sie gedenkt des Abschlusses der Ehe zwischen Arthur und Katharina, läßt die Vollziehung derselben dahingestellt sein[1]) und dispensirt über den ersten Grad der Schwägerschaft. Sehr gut vertheidigt Ehses die Aechtheit der Bulle wider die Einwendungen des Cardinals Wolsey, welcher diese Urkunde aus dem Grunde für unächt erklärt, weil im Falle der Nicht-Vollziehung der Ehe auch noch das Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit ex matrimonio et non consummato hätte weggeräumt werden müssen. Einen Beweisgrund, der gegen Wolsey spricht, hat er sich entgehen lassen. Denn regelmäßig geht dem Abschluß der Ehe ein Verlöbniß vorher, aus welchem ebenfalls das trennende Hinderniß der öffentlichen Ehrbarkeit im ersten Grade entsteht. Schreitet nun die überlebende Gattin mit dem Bruder des verstorbenen Mannes zur Ehe, so ertheilt der Papst ausdrücklich nur über die Affinität Dispense, in welcher zugleich Nachlaß des Hindernisses der öffentlichen Ehrbarkeit enthalten ist. Voll und ganz besteht der Satz zu Recht: „Text und Giltigkeit der Dispensbulle vom 26. Dezember 1503 sind gegen alle Exceptionen gesichert" (XXXIII).

1) Ehses, XXXIII. Cum . . . matrimonium . . . contraxissetis — Arthur und Catharina — illudque carnali copula *forsan* consummavissetis: nos vobiscum — Heinrich und Catharina — ut impedimento affinitatis hujusmodi ex praemissis proveniente ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis caeterisque contrariis non obstantibus matrimonium inter vos contrahere . . . valeatis dispensamus.

Digitized by Google

Zu dieser Dispens-Bulle kommt dann noch das Zusatz-Dispens-Breve Julius II. vom nämlichen Tage des 26. Dezember 1503, welches im Wesen der Sache mit der Bulle übereinstimmt, jedoch des Wortes »forsan« bei consummaveritis ermangelt, mithin den Vollzug der Ehe zwischen Catharina und Arthur voraussetzt. Dieses bedeutende Actenstück, welches sich anfangs unter den Papieren des Ruez Gonsalez de Puebla, spanischen Gesandten am englischen Hofe von 1494 bis 1509, befand, wurde von dessen Söhnen im März 1528 dem Kaiser Karl V. in Burgos eingehändigt, dann von Königin Catharina im Eheprocesse in Abschrift vorgelegt und kam später nach Wien, wo es sich heute befindet. Dieses Breve ist keine Fälschung der Spanier, wie die Engländer zu behaupten wagten. „Denn wenn sie" (die Spanier), bemerkt Ehses treffend, „durch ein gefälschtes Breve den Vollzug der Ehe Arthurs mit Catharina außer Zweifel zu setzen versuchten, so würden sie in höchst thörichter Weise die Geschäfte der Engländer besorgt haben, die alles daran setzten, eben diesen Vollzug zu beweisen; sie würden ganz gegen das Gewissen der Königin Catharina selbst gehandelt haben, die immer und überall feierlich, eidlich, selbst in Form der sacramentalen Beichte, auch vor König Heinrich, ohne daß dieser zu widersprechen wagte, die Versicherung gab, daß sie beim Tode Arthurs Jungfrau gewesen" (XXXV).

Das Wegbleiben des »forsan« im Zusatzbreve hat, wie Ehses eingehend zeigt, einen ganz andern Grund. Nach Abschluß des Ehevertrages zwischen Prinz Heinrich und Catharina (23. Juni 1503) beauftragte Ferdinand der Katholische seinen Gesandten in Rom mit der Erwirkung der Dispense unter Beifügung folgender wichtiger Bemerkung: „In dem Vertragsartikel, welcher von der Dispense redet, ist der Vollzug der Ehe Arthurs mit Catharina behauptet. Thatsache ist aber, daß die Ehe nie vollzogen wurde. Auch in England ist wohl bekannt, daß die Prinzessin Catharina eine Jungfrau ist. Da aber die Engländer sehr zu Spitzfindigkeiten geneigt sind, schien es klüger, den Vollzug der Ehe zur Grundlage zu nehmen, und daher muß die Dispense vollständig mit dem Worlaute des Ehevertrages übereinstimmen. Das Recht der Nachfolge hängt von der unbezweifelten Giltigkeit der Ehe ab." Offenbar war es dem spanischen Gesandten nicht gelungen, die Fassung der Bulle nach dem Wunsche seines Königs durchzusetzen.

Digitized by Google

Entweder widerstrebten hier die Engländer oder aber, was viel wahrscheinlicher sein dürfte, der päpstliche Stuhl hielt die Beifügung des ‚forsan' als entsprechender. Diesem Mangel wünschte der König durch das Zusatzbreve, in welchem das ‚forsan' fehlte, abzuhelfen. Und mit Recht gewährte Julius II. das Zusatzbreve. In der Sache selbst und für jeden auch nur irgendwie mit dem Stil der Curie Vertrauten waltete zwischen der Bulle und dem Breve kein Unterschied ob. Um aber den englischen Standpunkt zu schonen, verlangte Julius II. Geheimhaltung des für Spanien bestimmten Zusatzbreve's.

Gehen wir auf die Urkunden selbst ein, so begegnen wir in erster Linie dem Briefwechsel zwischen Clemens VII. und Heinrich VIII. über die Erstürmung Roms durch die Kaiserlichen anfangs Mai 1527. Das erste officielle Instrument in der Ehesache ist ein von Ehses neu aufgefundenes kurzes Gutachten des Cardinals Lorenzo Campeggio, ausgestellt in der Engelsburg am 14. Dezember 1527. Dasselbe ist auf Wunsch Clemens' VII. angefertigt und faßt alle Möglichkeiten in's Auge, die sich bei Erörterung der Ehesache Heinrichs VIII. ergeben könnten. Namentlich betont der Cardinal, daß dem Papst die Hände gebunden seien, wenn die Nichtigkeit der Dispense, somit auch die Ungiltigkeit der Ehe sich herausstellen sollte und dann der König die Erneuerung des Eheconsens ablehnen würde. Sehr beachtenswerth ist auch die Thatsache, daß Campeggio den Fall einer Avocation des Eheprocesses aus England nach Rom in's Auge faßt (13). Schon im Januar 1528 wünschte man englischerseits Campeggio als Legaten nach England abgeordnet zu sehen, erröthete aber auch nicht, erdichtete Anklagen wider ihn auszustreuen, um ihn auf diesem Wege zur Uebernahme des Amtes zu vermögen. Neu ist das Schreiben Clemens' VII. an Wolsey aus Orvieto vom 28. Januar 1528, in welchem der Papst diese Anklagen widerlegt und Campeggio's hohe Verdienste rühmt (19).

Alle Canonisten machen wir aufmerksam auf zwei umfangreiche Actenstücke: Erstens das »Consilium super causa Anglicana«, ein kurzes Protokoll einer Berathung vor Clemens VII. über die von den englischen Gesandten vorgebrachten Gründe zur Ungiltigkeits-Erklärung der Ehe, sowie zweitens die Darstellung der Verhandlungen der päpstlichen Beamten mit den englischen Gesandten

Digitized by Google

Gardiner und Fox in Betreff der von Heinrich VIII. verlangten Decretalbulle. Ich hätte gewünscht, daß Ehses dem »Consilium« unmittelbar das in der Vorrede (XLIII) mitgetheilte Breve Julius' II. vom 26. October 1505 beigefügt hätte. An fünfter Stelle des Consilium super causa Anglicana wird nämlich von den königlichen Gesandten auf den Protest Heinrichs VIII. vom 27. Juni 1505 hingewiesen, worin er erklärte, er verzichte auf die Gnade der Dispense. Jakob Simonetta, Uditore der Rota und Bischof von Pesaro, erwiederte treffend: Erstens, es sei des Königs nicht würdig, zuerst auf die Dispense zu verzichten, dann aber auf Grund derselben dennoch die Ehe einzugehen und diese jetzt anzufechten[1]). Zweitens: Die Königin hat auf die Dispense nicht verzichtet, hatte auch von dem Proteste Heinrichs keine Kenntniß. Durch die nachfolgende Ehe ist die Gnade der Dispense revalidirt worden. Hätte der Uditore das Breve gekannt, welches Ehses in so dankenswerther Weise zum Abdruck bringt, er hätte es trefflich verwerthen können. Denn in demselben ertheilt Julius II. dem Prinzen Heinrich die Vollmacht, alle Gelübde, die seine Gemahlin Catharina ohne seine Zustimmung gemacht, aufzuheben. Hieraus erhellt, daß der Prinz ungeachtet seines lediglich auf Befehl seines Vaters erlassenen Protestes dennoch über Catharina alle Rechte eines Mannes gegen seine Gemahlin in Anspruch nahm. Das andere Gutachten hat den Cardinal-Großpönitentiar Lorenzo Pucci zum Verfasser.

Aus der Geschichte des Ehescheidungsprocesses ist bekannt, daß Clemens VII. zu Viterbo am 23. Juli 1528 ein Versprechen ausstellte, die den beiden Cardinälen Campeggio und Wolsey ertheilten Aufträge nicht widerrufen oder entkräften, sondern wider alle gegentheilige Bemühungen schirmen und alles bestätigen zu wollen, was die beiden Prälaten beschließen und zu Recht erkennen würden. Es gibt eine ächte und eine unächte Redaction dieses Actenstückes. Namentlich in den Kreisen englischer Gelehrten gilt die letztere als Original. Ehses beschenkt uns jetzt mit dem ächten Versprechen des Papstes, welches mit der an Campeggio und Wolsey am 13. April 1528 gerichteten Commissionsbulle im engsten Zusammenhange steht (30).

1) Ueber diesen Protest vgl. Ehses, Die Decretale in dem Ehescheidungsproceß Heinrichs VIII. in Histor. Jahrb. IX, 217.

Digitized by Google

Unter Nr. 24 bringt Ehses den Text der zweiten[1]) noch umfassenderen Dispensbulle zu einer neuen Ehe *für den Fall*, daß die Ehe mit der Königin Catharina für ungiltig erklärt werden sollte. Sie ist datirt Orvieto 13. April 1528. Dieser Urkunde liegt ein von Heinrich VIII. und Wolsey an den Gesandten Knight 1527 übermittelter Entwurf zu Grunde. Die zweite Gesandtschaft (Gardiner und Fox 1528) hat den Entwurf wieder vorgelegt, dann aber alle Bemühungen auf die Erlangung der Decretalbulle gerichtet. Entgegen allen bisherigen Behauptungen von der Nicht-Ausfertigung dieser Dispensbulle, zeigt Ehses auf Grund des von Cardinal Campeggio am 17. October 1528 aus London gesandten Berichtes, daß die Bulle thatsächlich doch ausgefertigt wurde, betont aber auch zugleich, daß sie für die schwebende Angelegenheit keine Bedeutung besaß, indem sie der Rechtmäßigkeit der Ehe des Königs mit Catharina in keiner Weise zu nahe trat. Auch den von James Gairdner in der English Historical Review, July 1890 veröffentlichten Text der Bulle hat Ehses mehrfach verbessert. Mit Recht nennt Gairdner Heinrichs Verfahren, dem Papst eine solche Vorlage zu unterbreiten, eine unglaubliche Schamlosigkeit. Wenn Clemens VII. auf die Vorlage aber einging, so bedeutet dieses den Gipfel aller Nachgiebigkeit und alles Entgegenkommens (33. 37).

Uebergehen wir die Briefe, welche die Reise Campeggio's nach London betreffen, wo er Mitte October 1528 eintraf. Bemerkenswerth ist die Thatsache, daß zwar der Hof Campeggio sehr freundlich, die Bevölkerung dagegen ihn kühl empfing. Man sang ihm Straßenlieder nach und sagte, „er käme zum Ruin des Landes und um eine ungerechte Sache zu vollziehen" (259). Unsere Aufmerksamkeit verdienen die in Nr. 30 mitgetheilten Depeschen vom 17., 19., 26. und 28. October. Dieselben sind zwar schon bei Theiner (Mon. Hibernor. et Scotor.) gedruckt, aber mit einer Reihe bedeutender Lücken und höchst willkürlicher, das Verständniß erschwerender Verschiebungen einzelner Theile. In beiden Richtungen dient die neue diplomatisch genaue Publication von Ehses dem Theiner'schen Texte als Ergänzung. Da bei Theiner insbesondere der wichtige Passus aus der Unterredung Heinrichs VIII. mit Campeggio über die berühmte Decretalbulle fehlt, so bringe

1) Die erste war ausgestellt am 23. Dezember 1527. Ehses 37.

Digitized by Google

ich den italienischen Text derselben hiermit in deutscher Uebersetzung: „Samstag den 24. wurde ich wieder vom Cardinal (Wolsey) zu Schiffe gebracht und gemeinsam gingen wir zu diesem Zwecke (zur Königin), doch vorher sollten wir nochmals den König allein (noi soli) sprechen. Derselbe wünschte die Commissionsbulle zu sehen, die ich ihm vorlas. Dann verlangte er von mir, die Decretalbulle zu sehen, und so zeigte ich sie ihm und las sie vor, und stets befand und befindet sie sich noch in meiner Hand und Niemand anders hat sie weder gesehen noch gelesen, als Seine Majestät und der Hochwürdigste (Cardinal Wolsey). Nach der Vorlesung bemerkte der Cardinal von York: Das genügt uns, um unser Gewissen zu belehren. Das hatte ich vorausgesehen und deßhalb in der Unterredung Seiner Eminenz bemerkt, Seine Heiligkeit habe die Bulle expediren lassen, nicht weil sie also dächte, sondern zur Unterstützung Seiner Eminenz und in Anbetracht der von derselben gestellten Bitten. Die genannte Bulle ruht in meiner Hand, nicht mehr wird sie zum Vorschein kommen ohne neuen Befehl Seiner Heiligkeit" (55). Aus diesen Worten des Cardinals Campeggio erhellt, daß die Decretalbulle auf dringendes Ersuchen Wolsey's, mit heftigem Widerstreben des Papstes und nur als ein Mittel bewilligt wurde, um Wolsey in seiner Stellung zu erhalten und den König von den Bemühungen des hl. Stuhles für seine Sache zu überzeugen. Was aber den Proceß der Ehe anlange, so sollte die Decretale darauf ohne Einfluß bleiben[1]). Wie Campeggio am 21. Juni 1529 aus London meldet, hatte er den durch Francesco Campana ihm überbrachten Befehl Clemens' VII. zur Vernichtung der Decretalbulle pünktlich ausgeführt (106).

Wenn man die verschiedenen Berichte Campeggio's über seine Beredungen mit Königin Catharina aufmerksam prüft, kann man sich unmöglich dem Eindruck entziehen, daß sie dem Legaten mit einem großen Mißtrauen begegnete. Wie ein rother Faden zieht sich durch diese Unterredungen der Vorschlag, die Souveränin möchte sich in ein Kloster zurückziehen. Mit steigernder Hartnäckigkeit lehnte sie den Rath ab. In der That sieht man nicht ein, was damit erreicht worden wäre, die Frage nach der Giltigkeit des Ehebandes blieb immer noch bestehen. Wenn Campeggio am

1) Hergenröther, Conciliengeschichte IX, 608.

Digitized by Google

9. Januar 1529 an den Jacobo Salviati berichtet: Il tempo — parturirà qualche cosa, so bringt aus dieser Berufung auf die Macht der Zukunft schon der Gedanke der Verzweiflung am Gelingen seiner Sendung hervor. „Härter denn je ist die Königin," meldet er nach Rom am 21. Juni 1528. Dem gegenüber wirkt es wie ein reinigendes Gewitter nach der Schwüle des Tages, wenn Campeggio's Secretär, Floriano Montino, am 29. Juni 1529 dem Secretär des Herzogs von Ferrara über das Auftreten des Bischofs Fisher von Rochester in der letzten Sitzung des Legatengerichtes berichtet. Die Ehe des Königs mit der Königin sei unauflöslich, führte Fisher aus, keine Macht vermöge sie zu trennen, für diese Wahrheit werde er nach dem Vorgange Johannes des Täufers sein Leben hingeben (116). Das hat Heinrich VIII. dem berühmten Prälaten nie vergessen, am 22. Juni 1535 ließ er ihn deßhalb schimpflich hinrichten. Aber auch die katholische Kirche hat ihm das nicht vergessen, indem Leo XIII. am 29. Dezember 1886 ihm die Ehren der Altäre zuerkannte und ihn in die Reihen der Seligen aufnahm[1]). Wie unumgänglich nothwendig es war, gegenüber allem Diplomatisiren und Temporisiren den Standpunkt der Dogmatik zu betonen, zeigen die fortwährenden Klagen Campeggio's über die Hast, mit welcher man den Proceß geführt wissen wollte, und die Parteilichkeit, die sich auf Seite des Königs kundgab. Eine Stelle aus Campeggio's Bericht an Jacobo Salviati aus London 13. Juli 1529, die in Geheimschrift gesetzt war und welche Theiner in der genannten Sammlung p. 587 nicht aufgenommen, möge hier Platz finden: „In fremder Wohnung vermag der Mensch nicht alles das, was er will. Der Proceß ist ohne Vertheidiger. Einem Könige, und zwar in seinem Hause, fehlt es nicht an Procuratoren,

1) Bei der Erwähnung des Bischofs Fisher ist Ehses die quellenmäßig gearbeitete, von Protestanten wie Katholiken höchst günstig aufgenommene Biographie: Life of Blessed John Fisher, Bishop of Rochester and Martyr under Henry VIII. By T. E. Bridgett. London 1890 (2 edit.), auffallender Weise entgangen. Vgl. meinen Bericht im Literar. Handw. Nr. 456. Daß Fisher auch nachmals der Eheangelegenheit seine volle Aufmerksamkeit zuwandte und zu diesem Zwecke dem Studium der Väter und Canonisten mit großem Eifer sich widmete, zeigt das von Ehses veröffentlichte Breve, in welchem Clemens VII. zu Marseille am 24. October 1533 aus dem genannten Grunde ihm Dispens vom Breviergebet ertheilte (202).

Digitized by Google

Anwälten, Zeugen, noch an Leuten, welche seine Gnade und Gunst begehren. Die Bischöfe von Rochester und St. Asaph sprechen für die Ehe und haben Bücher verfaßt, ebenso einige Gelehrte, aber mit Furcht und aus sich, im Namen der Königin redet keiner mehr. Man erwartete Avocation (des Processes nach Rom) oder Suspension" (120).

Es war die höchste Zeit, daß die Sache nach Rom gezogen wurde. Auf Grund des einstimmigen Beschlusses aller Referendarien der Signatur der Justiz kündete Clemens VII. am 19. Juli 1529 dem König, wie dem Cardinal Wolsey an, daß er die Bitte der Königin um Berufung des Processes nach Rom genehmigt. Wenn die englischen Gesandten in Rom nunmehr Wolsey den Rath ertheilten, die betreffenden Schreiben des Papstes bei der Ankunft in England auffangen zu lassen, so war diese Moral um kein Haar besser, als ihre frühere Praxis, die ihnen zur Uebermittelung an den Cardinal Salviati in Paris bestimmten Packete mit Schreiben an Campeggio in London zu eröffnen und für ihre Zwecke zu verwerthen (104. 110). Am 14. September 1529 hatte Campeggio seine letzte Audienz beim König, am 7. October ist er in Canterbury, am 26. October passirte er den Canal, am 5. November berichtet er aus Paris über den jähen Fall Wolsey's. Das Bild, welches die Depeschen Campeggio's von dem doppelzüngigen, unaufrichtigen, vor dem König heuchelnden, unaufhörlich vom Durst nach Einfluß, Ehre und Reichthum gequälten Manne entwerfen, empfängt das Siegel der Bestätigung durch die dankenswerthen Mittheilungen im Anhange aus dem Briefwechsel des Cardinals Giovanni Salviati, Legaten in Frankreich von 1527 bis 1529. Auf Wolsey's zweifelhaften Bestrebungen konnte unmöglich Gottes Segen ruhen. In ihm hatte der Diplomat und Weltmann den Theologen verschlungen.

Auf die vielen unköniglichen Schreiben, die jetzt von England nach Rom gelangten, des weiteren einzugehen, sei uns erlassen. Sehr wichtig dagegen ist das Nr. 88 mitgetheilte Actenstück, in welchem ein Beamter der Curie in ruhiger und würdevoller Weise den Verlauf der Eheangelegenheit darlegt und den Papst vertheidigt. Tausendmal hat man die Geduld Clemens' VII. geschmäht — hier erscheint der zweite Medici auf St. Peters Stuhl durch die Geduld, welche er dem unwürdigen Gebahren des Königs und seiner Ge-

Digitized by Google

sandten entgegensetzte, eben groß. Nicht minder wichtig dünkt uns der aus der Feder des Cardinals Pietro de Accolti von Ancona stammende Entwurf zu einer Antwort an Heinrich VIII. (96—98). Dazu kommen die wichtigen Auszüge aus den Consistorialacten (200—216), welche ein Bild der Verhandlungen von 1527 bis zur Definitivsentenz vom 23. März 1534 zeichnen, sowie eine kurze Vertheidigung aller Schritte des Papstes gegen Heinrich VIII. enthalten (221—224).

Selbstverständlich hat der deutsche Kaiser und König von Spanien, Karl V., an dem Schicksal seiner Tante Catharina den lebhaftesten Antheil genommen. Nicht wenige Briefe in spanischer Sprache an Clemens VII., deren Originale Ehses im Vaticanischen Geheimarchiv entdeckte, gelangen zur Mittheilung. Von Tournai schildert er dem Papste am 28. November 1531 die Seelenleiden seiner Tante und ersucht um schleunige Erledigung (190). Unter dem 22. März 1532 bittet er von Regensburg aus inständig (suplico Vuestra Santidad quanto puedo) um endliche Beendigung des Processes (197). Das Interlocut vom 11. Juli 1533 (212), durch welches Clemens VII. den König Heinrich VIII. aufforderte, Anna Boleyn zu entlassen und sich jeder Neuerungen während des schwebenden Streites zu enthalten, ein Actenstück, von welchem Ehses zuerst einen genauen Abdruck bringt, vermochte den Kaiser zu Aeußerungen lebhaftesten Dankes in seinem Briefe an den Papst aus Monçon am 17. August 1533. „Die Erklärung, welche Euer Heiligkeit in der englischen Angelegenheit haben ergehen lassen, habe ich gesehen, und wenngleich ich Erledigung der Hauptfrage erhoffte, so habe ich doch sehr große Freude (muy gran merced) aus dem, was geschehen, geschöpft" (224). Noch ein anderer Brief des Kaisers verdient Erwähnung. Zu den großen Reformatoren im katholischen Sinne des Wortes jenseits der Alpen gehörten im 16. Jahrhundert die Bischöfe Matteo Giberti von Verona und Pietro Caraffa (Paul IV.) von Chieti. Beide waren in England bekannt und standen zu Heinrich VIII. in freundschaftlichen Beziehungen. Im Anhang gibt Ehses ein Schreiben Giberti's an Caraffa vom 19. April 1530, welches ein englischer Edelmann überbringt, der im Auftrag des Königs den Bischof von Chieti (Theate) um seine Ansicht in der Ehefrage bittet. Sie fiel gegen den Monarchen aus. Als der kaiserliche Gesandte Rodrigo Niño

Digitized by Google

seinen Souverän davon verständigte, richtete der Kaiser an Caraffa das (269) mitgetheilte Schreiben aus Innsbruck, 22. Mai 1530. Zwar ist der Kaiser der Ueberzeugung, daß die böse Absicht des Königs und die Ungerechtigkeit seiner Sache Caraffa zu seinem Urtheil bewogen. Weil aber diese Frage die ganze Christenheit betrifft (alcança a toda la republica christiana), so will er dem Bischof besondern Dank ausdrücken. Im gleichen Gedankengang antwortet Caraffa. „Dasjenige," schreibt er aus Venedig am 1. Juni 1530 an Karl V., „was ich gethan, glaubte ich dem Dienste Gottes, der Hochachtung vor dem apostolischen Stuhle und der Aufrichtigkeit im Bekenntniß des katholischen Glaubens schuldig zu sein." Seine Freude werde durch das Bewußtsein verstärkt, daß er auch den Wünschen des Kaisers entsprochen, „welchen ich stets geliebt habe und liebe". Da er den Papst davon unterrichtet, könne er weitere Schritte ohne dessen Genehmigung sich nicht gestatten. Den Schluß bildet der Wunsch, der Irrthum möchte verschwinden und der katholische Glaube überall Annahme finden.

Hiermit nehmen wir Abschied von dieser bedeutenden Publication mit ihren wichtigen Beiträgen zu einer vorurtheilsfreien Beurtheilung des vielverkannten Clemens VII. Diese hochwichtigen Actenstücke, nach Verlauf von beinahe vierthalb Jahrhunderten, durch einen Sohn des Rheinlandes dem Staube der Archive entrissen und durch alle Mittel moderner Geschichtswissenschaft ausgestattet, bilden stillschweigend eine beredte Apologie des hl. Stuhles, welcher in der englischen Ehefrage langsam, aber bedächtig vorging und weder dem Drängen des Kaisers, noch den Drohungen Heinrichs VIII. nachgebend, lediglich mit Recht und Gerechtigkeit entschied [1]).

1) Es ist sehr zu bedauern, daß die Publication eines Registers entbehrt, wodurch dessen Gebrauch bedeutend erschwert wird.

Digitized by Google

XXIII.

O. Klopp's Geschichte des dreißigjährigen Krieges.

(Von Dr. Johannes Moser.)

Wenn O. Klopp seine berühmte Monographie Tilly's nach dreißig Jahren zu einem dreibändigen Werke[1]) umarbeitet, das die ganze Vorgeschichte des dreißigjährigen Krieges und diesen selbst bis zum Tode Gustav Adolfs umfaßt, so dürfen wir von vornherein annehmen, daß das Werk seines Meisters würdig ist. Ebenso darf der ehrwürdige Verfasser von vornherein des Dankes aller sicher sein, die für die Geschichte des deutschen Volkes aufrichtiges Interesse hegen und deßhalb eine historische Arbeit um so freudiger begrüßen, je fester sie davon überzeugt sind, daß diese Arbeit nur den einen Zweck verfolgt, der Wahrheit zu dienen. Die Vorzüge der O. Klopp'schen Geschichtschreibung sind bekannt; sie sind auch dem vorliegenden Werke in hohem Maße eigen. Die große Politik steht überall im Vordergrunde der Betrachtung; scharf und in markiger Sprache treten die Motive der handelnden Personen vor unser geistiges Auge; das Urtheil des Verfassers ist durchaus maßvoll und immer wohlbegründet. Da bei Janssen die Culturgeschichte den Vorrang hat und die Persönlichkeit des Verfassers dem ungeheuren Quellenmaterial gegenüber ganz zurücktritt, so dürfen wir uns Glück wünschen, daß die schwierigste Periode der deutschen Geschichte zwei so vortreffliche, sich gegenseitig ergänzende Darstellungen gefunden hat.

Der erste Band unseres Werkes gliedert sich in fünf Bücher; dieselben betrachten der Reihe nach: Das Jahrhundert vor dem dreißigjährigen Kriege — Die Zeit des Kaisers Matthias von

1) Der dreißigjährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs 1632. Zweite Ausgabe des Werkes: Tilly im dreißigjährigen Kriege von Onno Klopp. I. Bd. Paderborn, F. Schöningh 1891. gr. 8°. XXIV, 633 S. ℳ 10, geb. ℳ 12,40 (3 Bände).

Digitized by Google

1612 bis zu Ende 1617 — Das letzte Jahr des Kaisers Matthias — Die Entwickelung der Dinge vom Tode des Kaisers Matthias bis zur Krönung Friedrichs in Prag 1619 — Das Königsjahr Friedrichs in Böhmen 1619/20.

Gleich im Beginn treffen wir auf die Wirkungen der französischen deutschfeindlichen Politik, die Heinrich IV. so geschickt zu verschleiern wußte. Während der französische König dem Abgesandten der Union 10,000 Mann Hilfstruppen verspricht und bei dem spanischen Gesandten die Aeußerung fallen läßt, Deutschland werde in Bürgerkriegen entbrennen, schlimmer als welche Frankreich durchgemacht (89), glaubt Maximilian bei Frankreich Hilfe für die Liga zu finden; jedenfalls meint er der Neutralität des Königs sicher zu sein, „falls wider zuversichtliche Hoffnung bei Frankreich als einem katholischen Könige sich keines Beisprunges zu getrösten wäre" (79). Allerdings war Heinrich IV. zur Messe gegangen; allein katholisch gesinnt war er gewiß nicht, und die aggressive calvinische Union war ja hauptsächlich durch die rastlosen Bemühungen dieses Königs in's Leben getreten. Diese Sachlage hat aber Herzog Maximilian von Bayern nicht erkannt.

Mit voller Unbefangenheit sehen wir das Wirken des Ministers Kneſel dargestellt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Cardinal seinen großen Einfluß auf Kaiser Matthias mißbrauchte, daß er sein bedeutendes staatsmännisches Talent und seine außerordentliche Arbeitskraft mehr als billig in den Dienst persönlicher Zwecke stellte, und selbst die Ordnung wichtiger Staatsangelegenheiten, z. B. die Wahl Ferdinands zum römischen Könige, hintertrieb, um die Unentbehrlichkeit seiner eigenen Persönlichkeit zu sichern (276). Hervorzuheben ist, daß nach der Darstellung O. Klopp's die abermalige Erhebung des Matthias gegen Rudolf II. im Jahre 1611 dem Drängen Kneſel's zugeschrieben werden muß, nicht aber der Rachsucht des Kaisers; letzterer zeigte sich vielmehr gegen den Friedensvermittler Herzog Heinrich Julius, wie auch den beiden Erzherzögen Maximilian und Ferdinand gegenüber durchaus versöhnlich (113).

Der Prager Fenstersturz, nicht der Act einer „unvorhergesehenen furia", sondern der wohlvorbereitete Coup des Grafen Thurn und seiner wenigen Genossen, wird ausführlich bis in seine letzten Ursachen hinein erörtert; denn „die Geschichtschreibung hat

Digitized by Google

an solchen Wendepunkten der Geschicke der Menschheit zurückzublicken auch auf die Vorstufen solcher Wendepunkte". Der Bruderzwist im Hause Oesterreich bildet diese Vorstufe. „Am 23. Mai 1618 waren sieben Jahre vollendet seit dem 23. Mai 1611, wo Matthias durchgesetzt hatte, die Krone zu tragen, die dem Rechte nach seinem Bruder Rudolf noch gehörte. Matthias hatte so gehandelt wider die dringende Abmahnung und Bitte des Vaters der Christenheit. Er hatte so gehandelt auf die Lockung und den Beirath eben desselben Heinrich Matthias Grafen von Thurn, der damals ihm unverbrüchliche Treue gelobte und nun die Mine entzündete, die, wenn der Erfolg seinen Erwartungen entsprach, nicht bloß den Kaiser Matthias, sondern das gesammte Haus Habsburg in die Luft sprengen würde. Die Ereignisse des 23. Mai 1611 und des 23. Mai 1618 waren verschieden in ihrer Erscheinung, nicht in ihrem Wesen. Sie waren Sprößlinge derselben Wurzel, der Rebellion. Das Gelingen der ersten Rebellion hatte erheblich beigetragen, den Weg zu dieser zweiten zu bahnen." So das scharfe, aber gewiß berechtigte Urtheil des Verfassers (257).

Für ihre Rebellion den Namen der Religion zu behalten und für alle gegenwärtigen und zukünftigen Wirren einen Sündenbock zu schaffen, war jetzt die vornehmste Sorge der böhmischen Herren. Deßhalb richteten sie „ihren nächsten Angriff gegen diejenige Gesellschaft, welche seit nunmehr reichlich drei Jahrhunderten unter den Körperschaften der Kirche des glänzenden Vorrechtes, der Ehre sich erfreut, daß jede revolutionäre Bewegung, komme sie von oben oder von unten, zuerst sie sich zum Objecte ihrer Feindseligkeiten ersieht — den Orden der Jesuiten. Schon die Apologie vom 25. Mai hatte die Jesuiten als Urheber alles Unheils bezeichnet: am 1. Juni erging an sie der Befehl der Stände, binnen acht Tagen ganz Böhmen zu verlassen und niemals dahin zurückzukehren." Die Jesuiten, welche im ganzen Königreich nur fünf Collegien hatten, stellten den ganz allgemein gehaltenen und unbewiesenen Anklagen der Stände eine Apologie gegenüber, die nach Inhalt und Form auch heute noch mustergiltig ist (263). „Es befleißigen sich die Jesuiten, nach dem Exempel der Tempelherren, die besten Güter an sich zu ziehen und an allen Orten und Enden sich in das weltliche Regiment einzumischen" — so hieß es damals, selbstverständlich ohne den Versuch eines Beweises. Ganz wie heute,

Digitized by Google

möchten wir hinzufügen, mag nun die Pariser Commune gegen den Orden toben, oder ein südamerikanischer General sich zum Präsidenten der Republik aufschwingen und seinen revolutionären Helfershelfern Hab und Gut der Jesuiten als Morgengabe opfern, oder mag endlich ein europäischer Rechtsstaat dem liberalismus vulgaris und dem mit ihm verbündeten „protestantischen Bewußtsein" zulieb zweihundert Männer ohne Proceß und Rechtsprechung vom heimathlichen Boden vertreiben auf die Gefahr hin, einer Anzahl der Verbannten das Diplom zum Eisernen Kreuz in's Ausland nachsenden zu müssen. Für die Heldenthat der Jesuitenaustreibung sandten die Generalstaaten, die fortan zum Blasebalg des deutschen Feuers wurden, den böhmischen Rebellen warmes Lob und dazu die Mahnung: „Unseres Erachtens habt ihr Herren Sorge zu tragen, daß Ihr weder durch Gunst, noch durch Bitten, noch durch Drohungen Euch bewegen lasset, jenen Ungeheuern und Scheusalen — monstris istis portentisque — jemals die Rückkehr zu verstatten" (299).

Kaiser Matthias versuchte unter Vermittelung des Kurfürsten Johann Georg von Sachsen alle Mittel, die Wirren beizulegen; allein wenige Tage vor seinem Tode mußte er sich eingestehen, daß die Böhmen „zu ihrem Behelfe und Vortheile von einem Tage zum andern tergiversiren und die Zeit zu gewinnen suchen" (328). Natürlich, denn von Anfang an bestand ja die Absicht, sich mit Hilfe aus dem Reiche und mittelst der Conföderation der Stände innerhalb der österreichischen Lande vom Hause Habsburg loszusagen und eine Adelsrepublik aufzurichten. Das wird bestätigt durch die Acten sowohl, wie durch das ganze Verhalten der böhmischen Herren, die nach des Kaisers Tode vor der Nothwendigkeit standen, offen zu sagen, was sie wollten, wobei es ihnen freilich schwer, sehr schwer ward, für ihre Absicht eine Form des Ausdruckes zu finden (334). Sie verweigern deßhalb zunächst Ferdinands Regierungsantritt ihre Anerkennung, nachdem sie ihm vor noch nicht zwei Jahren als ihrem gesalbten und gekrönten König gehuldigt und geschworen. Um Gründe sind sie nicht verlegen. Erasmus von Tschernembl, der Führer der rebellisch gesinnten Landstände von Ober-Oesterreich, meint: „Ferdinand handelt alle Sachen praemeditate, hört, liest alles selbst: darum ist keine Hoffnung noch datum auf Besserung zu machen, sondern wird

Digitized by Google

nur ärger. Ergo ist man einen solchen Herrn anzunehmen nicht schuldig" (!).

Ein anderer österreichischer Ritter ist über die Art, wie Ferdinand Regierungsgeschäfte erledigt, gerade entgegengesetzter Ansicht, arbeitet jedoch mit derselben Logik wie Tschernembl und kommt deßhalb auch zu dem gleichen Resultate. „Der Herr, der uns zur Huldigung begehrt, ist gefangen und zwar nicht dem äußerlichen Ansehen, sondern dem innerlichen Wesen nach. Nicht aber ist er gefangen von seinen wahren Getreuen, sondern von seinen .... nächst dem Satan allerärgsten Feinden also hart, daß er auch in keinem Stücke mehr Gewalt hat, sondern allein thun und lassen muß, was diese seine verborgenen Feinde wollen ... Das Haupt unter denselben, der Mensch der Sünden, das Kind des Verderbens, der Widerchrist, das ist der Papst zu Rom mit seinem ganzen Pfaffenheer, unter welchem dann die Jesuiten die vornehmsten sind. Diese, welche den Herrscher gefangen halten, hindern, daß derselbe irgend etwas Vernünftiges oder Gutes thue. So lange nun der Fürst gefangen ist, so lange ist es nicht rathsam, sich zur Huldigung einzulassen" (337).

Der hochverrätherische Zug Thurn's gegen Wien wird keineswegs in ein besseres Licht gerückt, wenn der Graf siebenzehn Jahre später in seiner Defensionsschrift erklärt, er habe damals schon auf die Frage nach dem Zwecke seines Zuges geantwortet: „Ich begehrte ohne gegebene Ursache Niemands zu beleidigen; wäre allein verordnet, Lieb, Fried und Einigkeit aufzurichten." Das ist vielmehr die politische Heuchelei auf dem Gipfel, wie aus den eigenen Worten Thurn's hervorgeht, wenn er unterm 10. Juni an die Directoren in Prag berichtet: „... habe auch Tag und Nacht practicirt, ob man mir ein Thor geöffnet und nur Eine Stunde mit Macht aufgehalten hätte, so wollte ich es auf Passauerisch und vielleicht noch besser gemacht haben" (352).

Auftreten und Sprache der Deputation vom 11. Juni, die non petita admissione et audientia vor Ferdinand hintrat, zeigen nicht weniger deutlich, wo eigentlich die Sache hinaus wollte. Der Verfasser verzichtet auf eine dramatische Schilderung der Sturmpetition; um so schätzbarer ist uns die staatsmännische Würdigung jener Audienz, war sie doch eine der wichtigsten oder vielleicht die wichtigste, die jemals ein Fürst des Hauses Habsburg zu ertheilen hatte.

Digitized by Google

Es hat sich auch gleich damals um dieselbe „ein Kreis von Traditionen gelegt, die einerseits das Gottvertrauen des Königs Ferdinand hervorheben, andererseits die Dreistigkeit der Petenten charakterisiren. Die Acten ergeben keine Anhaltspunkte, diese Erzählungen zu bejahen, aber auch nicht, sie zu verneinen" (353). Ueber Ferdinands Gebet vor dem Crucifix, das sich jetzt in der Pfarrkirche der Hofburg oberhalb des Tabernakels befindet, schreibt Lamormaini, der spätere Beichtvater des Königs: »Scio private ac publice dictum a multis, Christum a cruce pendentem fuisse aliquando cum Ferdinando locutum, jussisseque bene de rebus sperare. Hac super re nihil habeo, quod affirmem vel negem« (355).

Indem Ferdinand sich weigerte, der Conföderation der Herren und Ritter sich anzuschließen, gab er freilich Anlaß zur Proclamirung der Wahl des Winterkönigs. Allein er hat dieselbe nicht verursacht. Das Streben Friedrichs von der Pfalz nach der böhmischen Krone geht vielmehr nachweisbar zurück bis zu seiner Brautwerbung in England, also bis zum Jahre 1612. Damals machte die Königin Anna, Schwester des Königs von Dänemark, trotz der ungeheuren Prachtentfaltung auf Seiten des Bräutigams keinen Hehl daraus, daß ihr die geplante Heirath wenig sympathisch sei, wogegen Schomberg, das Haupt in der Umgebung Friedrichs V., sich verlauten ließ: „Der Kurfürst sei mehr, als der König von Dänemark, und werde im Reiche ein größerer König werden, nämlich König von Böhmen." Diese Worte „haben geschichtlich den hohen Werth, daß sie uns diesen siebenzehnjährigen Fürsten in der vollsten Begehrlichkeit zeigen, nicht bloß wie der Vater und der Großvater die Hände ausstreckend nach Kirchengut, sondern auch nach fremden Kronen." „Bei der Heirath selber jedoch, im Jahre 1612, konnte der Gedanke, daß der Ehrgeiz und die Leidenschaften überhaupt dieses sehr jugendlichen Paares, das zusammen 34 Jahre zählte, einmal mitwirken würden zu dem unendlichen Jammer vieler Millionen, noch nicht aufkommen" (146). Oder waren wirklich im Jahre 1619 Interessen im Spiele, die zu schützen Friedrich den Beruf hatte? Gewiß nicht; Interessen dieser Art lagen keine vor, ja, sie *schienen* nicht einmal vorzuliegen, wie unter anderm aus dem Gutachten Maximilians und aus dem Abmahnungsschreiben der übrigen Kurfürsten mit voller Schärfe sich ergibt.

Digitized by Google

„Die Krone von Böhmen ist nicht erledigt. Den Ständen von Böhmen steht nicht das Recht zu, aus eigener Macht ihren gekrönten und anerkannten König wieder zu verwerfen. Kurpfalz ist von dem Kaiser Ferdinand nicht offendirt worden. Ferdinand wird sich sein Erbkönigreich nicht aus den Händen reißen lassen, sondern das Aeußerste dabei aufsetzen. Die Reichsstände werden ihn dabei nicht hilflos lassen . . . Aus welchem allem dann ein solcher allgemeiner Krieg und Aufstand im Reiche sich erheben und begeben möchte, daß von dem erschrecklichen Blutvergießen, Land- und Leute-Verderben und dessen Verursachen die Historien zu reden haben werden, so lange die Welt steht . . . Ausländische Potentaten werden, auf das Erfordern der streitenden Parteien, oder auch vielleicht, um für sich selber ihren Theil zu suchen, mit in das Spiel kommen . . . Was nun E. L. im Besondern bei solchem Unwesen für einen Vortheil zu verhoffen und wie viel Sie sich derjenigen, so sich jetzt als Freunde angeben und zum Dienste erbieten möchten, zu erfreuen haben werden, das dürfte der Ausgang ganz zu spät lehren . . ." (423).

Dieses Schreiben der Kurfürsten von Mainz, Trier, Köln, Sachsen und Brandenburg (vom 26. October) ist berühmt geworden durch den wahrhaft staatsmännischen, ja prophetischen Blick, den es offenbart. Leider war diese Kundgebung ebenso fruchtlos wie eine spätere vom März des Jahres 1620, die mit den Worten schließt: „Ja, es ist wohl zu besorgen, E. L. und wir werden das Ende dieses blutigen Kampfes nicht erleben" (499).

In der That, Friedrich erlebte nicht das Ende, obschon er alle Hebel in Bewegung setzte und selbst das Ausland zu Hilfe rief. Doch war von allen Königen Europa's Gustav Adolf der einzige, der die Sache Friedrichs in Böhmen billigte und ihm den Königstitel gab; der Schwede war auch bereit, „mit etlichen tausend guten Gesellen, sammt einer guten Armee zur See, dem gemeinen Besten zu Nutz" im nächsten Frühjahre nach Deutschland zu kommen, vorausgesetzt, daß bis dorthin zwischen ihm und Friedrich über den Lohn alles bis in's Einzelne festgestellt sei. Inzwischen dachte er an die Erneuerung des Krieges gegen die Polen, mit denen er im Waffenstillstande lebte, und forderte sogar den Czaren auf, zu Gunsten Friedrichs gegen die Polen zu ziehen. Mit Recht urtheilt hierüber Onno Klopp: „Es zeigt sich darin abermals die politische

Digitized by Google

Verblendung dieser schwedischen Linie des Hauses Wasa, die für den Vortheil des Augenblickes die Zukunft opfert. In ihrem selbstverschuldeten Hasse gegen die polnische Linie und gegen Polen überhaupt sind fast sämmtliche Könige des Hauses Wasa in Schweden thätig zum Unheile Polens, scheinbar zu eigenem Vortheile, in der Wirklichkeit zu Gunsten des lachenden Moskoviten, der die zwei an einander zerriebenen Mächte die eine nach der anderen unter sich bricht" (532).

Wie mit Gustav Adolf, so führte Friedrich V. auch eingehende Verhandlungen mit Ludwig XIII. von Frankreich. Dieser jedoch schwankte lange hin und her und war zuletzt, besonders auf die Verwendung des Nuntius Bentivoglio hin, eher geneigt, dem Kaiser Hilfe zu leisten. Endlich schickte Ludwig eine solenne Botschaft nach Deutschland, um beiden Parteien zum Frieden zu rathen und diese erreichte wirklich die Auflösung der Union. Es ist fraglich, ob es der Botschaft damals schon klar war, welch wichtigen Dienst sie dem Kaiser erwiesen, indem durch den Ulmer Vertrag (3., nicht 9. Juli) der Marsch nach Oesterreich für Herzog Maximilian frei wurde (555).

Wer den Weg zu einem Bethlen Gabor findet gegen seinen Kaiser und Herrn, findet auch den Weg zum Großtürken selbst. Friedrich schickt zur Beschleunigung der Verhandlungen eine große Gesandtschaft mit kostbaren Geschenken nach Constantinopel, indem er nicht versäumt, in einem unterwürfigen Briefe den Sultan von seiner Absicht in Kenntniß zu setzen. Das betreffende „Actenstück dürfte unter die schmählichsten zu rechnen sein, die jemals ein deutscher Fürst unterschrieben hat". Im Eingange sagt der Kurfürst dem Sultan für sein bisheriges Wohlwollen ‚unsterblichen Dank' und fährt dann fort: ‚Ferner bitten und flehen wir, daß Ew. großmächtige Majestät geruhen wolle, unserem offenen Feinde, dem Kaiser Ferdinand, zu untersagen, daß er ferner uns bedränge. Dagegen sind wir, unser Königreich und die Länder, erbötig, mit Ew. großmächtigen Majestät beständigen Frieden und die besten Beziehungen zu unterhalten, und wir werden zur Erweisung unserer Freundschaft mit unseren Legaten kostbare Geschenke und alles, was zum Tribute erforderlich, nach dem Wohlgefallen und zur Befriedigung Ew. großmächtigen Majestät alljährlich einsenden.'

Digitized by Google

Nach einer Mode, die auch heute noch nicht ausgestorben ist, erhebt Friedrichs Partei gegen den Kaiser den Vorwurf der Reichsfeindschaft, indem sie ihn des Einverständnisses mit den Türken beschuldigt, um ihn so im ganzen Abendlande in Mißcredit zu bringen. Dem gegenüber kann nicht genug hervorgehoben werden, daß das Haus Habsburg beider Linien niemals des Berufes vergessen hat, die gesammte Christenheit zu schützen gegen die Aggression des Osmanenthums. „Viele andere Mächte Westeuropa's haben im 16., 17., 18. Jahrhundert Bündnisse mit den Türken geschlossen, sehr häufig wider das Haus Habsburg; niemals dagegen hat dieses mit den Türken sich geeinigt gegen eine christliche Macht" (517).

Den heillosen Machinationen Friedrichs und seiner Anhänger gegenüber wirkt das Festhalten lutherischer Stände bei Kaiser und Reich um so wohlthuender. Eng verbunden mit dem Kurfürsten von Mainz, Johann Schweikard von Cronenberg, sehen wir den Landgrafen Ludwig von Hessen erfolgreich vermitteln mit den lutherischen Ständen, in erster Linie mit Johann Georg von Sachsen; es ist nur der lautere Ausdruck seiner Gesinnung, wenn Landgraf Ludwig sich auf sein Sterbehemd die Worte sticken läßt: Deo et Caesari fidelis (490).

Der Usurpator Friedrich genießt seine königliche Macht in vollen Zügen; in Prag folgt ein Fest dem andern; in seinem Hoflager sehen wir eine Prachtentfaltung, die mit der Unsicherheit der ganzen Lage in grellem Widerspruche steht. Nach Außen fehlte ihm die Anerkennung seiner königlichen Würde; selbst der eigene Schwiegervater verweigerte ihm den Titel einer Majestät. Nach Innen war Friedrich so wenig im Stande, Regierungsgeschäfte zu führen, daß er bei Audienzen nie eine Antwort gab, ohne den stets gegenwärtigen Wenzel von Ruppa gefragt zu haben: „Was rath der Herr?" (480). So war es denn kein Wunder, daß er dem Volkswitz verfiel und den „Winterkönig" nicht mehr abschütteln konnte, obschon der Titel ursprünglich kein Spott[1]) sein sollte und

1) Am Krönungstage erschien ein Kupferstich, den König darstellend, mit der Ueberschrift:

FrIDerICVs I reX hyeMIs
et aestatIs fIt sIt et erIt.

Wie der Urheber des Chronogramms selbst erklärte, „bringen die Jahreszahl-

Digitized by Google

es später durch öffentlichen Anschlag untersagt ward, diesen Namen zu gebrauchen.

Friedrichs Lage war um so unsicherer, als Bethlen Gabor, sein „vertrauter Herr Bruder und Gevatter", unter nichtigen Redensarten seine Hilfe verweigerte (591), so daß der Winterkönig auf die eigenen Kräfte des Landes angewiesen blieb; denn durch Kursachsens Einmarsch in die Lausitz war ihm auch der Zuzug der schlesischen Stände abgeschnitten. So gingen denn die Dinge ihren Gang. Wie Maximilian und Tilly vorausgesehen, mußte Christian von Anhalt Nieder-Oesterreich verlassen und den Rückzug nach Böhmen antreten. Von der ligistischen Armee dicht gefolgt, machte er erst Halt bei der Hauptstadt selbst, allerdings in einer überaus vortheilhaften Stellung. Nur ungern und nur durch des Carmeliter-Paters Dominicus Rede begeistert, schloß sich der kaiserliche Feldherr Buquoi dem kühnen Vorgehen Tillys an. Es war ein Sonntag, die Octave von Allerheiligen. Das Feldgeschrei lautete: Sancta Maria. In einer Stunde war alles entschieden. Friedrichs Truppen erlitten eine schmähliche Niederlage; die Holländer nannten das Treffen: die Jagd von Prag. Wie Anhalt an Friedrich berichtet, lag „die Haupturſache in der überschändlichen Zagheit und unmuthigen Flucht der Soldateska zu Roß und zu Fuß". „Kein Alexander, kein Cäsar, kein Carl der Große hätte dieses Volk wieder zum Stehen gebracht. Aber woher ist denn solche Zagheit entstanden? Respondetur: Nächst Gottes sonderbarer großer Straf und Verhängniß und des Feindes zwar unbedachtsamer, jedoch braver Resolution und daraus entstandenen Glückes, sind die vornehmsten Ursachen in vier Hauptgründe einzutheilen." . . . „Das Einzige, was die Soldaten noch zusammenhielt, war, daß die meisten unter ihnen einen Anschlag gemacht, die Stadt Prag zu plündern, der König und die Sache möchten bleiben, wo sie könnten" (608).

Als die Niederlage der Truppen entschieden war, wandte sich auch Friedrich selbst zur Flucht. Es war das Schlimmste, was der junge Mann thun konnte. „Ohne einen Frieden, ohne einen Still-

---

Buchstaben mit sich, daß höchst ermelter König noch viele Jahre Sommers- und Winterszeit über durch Gottes sonderbare Allmacht ein König in Böhmen sein und verbleiben werde" (438).

Digitized by Google

stand zu schließen, ohne abzudanken, ohne die Unglücklichen, die ihm geschworen, ihres Eides zu entlassen, floh er von dannen und überließ, so viel an ihm war, das Land hinter sich der Verwirrung und dem Kriege. Die Krone, die Canzlei Anhalts mit allen Briefen und Papieren, welche die Flüchtigen nur brandmarken konnten, über viele ihrer Mitschuldigen das Verderben bringen mußten, verblieben in Prag" (610). Die Stadt ergab sich ohne Schwertstreich; die Herren und Ritter baten um Gnade und um Verschonung von der Plünderung. Das gab Maximilian zu nebst der Versicherung, er wolle ihr Fürsprecher sein beim Kaiser; er ließ sie auf's neue die Treue geloben und schickte eine Urkunde darüber nach Wien, an welcher dreihundert Siegel hingen.

So hatten Maximilian und Tilly für den obersten Vertreter des Rechtes in Deutschland einen folgenschweren blutigen Sieg errungen, nachdem er, der Kaiser selbst, bereits fünf Monate zuvor einen unblutigen, nicht minder wichtigen Sieg davongetragen, damals, als er sich starkmüthig weigerte, zur Conföderation der nicht-katholischen Stände von Nieder-Oesterreich mit den böhmischen Ständen seine Einwilligung zu geben (617).

Wir haben oben in der Gefechtsrelation, die Christian von Anhalt an Friedrich abschickte, die überraschende Thatsache vernommen, daß viele unter seinen Truppen sich der Hoffnung hingaben, die Stadt Prag plündern zu können, ja, daß sie überhaupt nur deßhalb bis zum Schlachttage bei der Fahne blieben. Solche Dinge sind nicht zu verstehen ohne genügende technische Einsicht in das damalige Kriegswesen. O. Klopp gibt hierüber alles Wissenswerthe in einer überaus interessanten Abhandlung über das Söldnerthum. Darnach liegt in dem Mangel einer Kriegsverfassung, in dem Umgehen der Werbetrommel, in dem Grundsatze der Söldnerhaufen: ibi fas ubi maxima merces, ein wesentliches Moment zur Erklärung all des unsäglichen Jammers und Herzeleides, das in jenen Zeiten über unsere Vorfahren gekommen ist. Denn wenn der Soldat seinen Lohn nicht erhielt, dann nahm er ihn mit Gewalt, und Raub und Plünderung bezeichnete seinen Weg. Von allen Betheiligten aber hatte nur die Liga eine sichere Kasse und deßhalb war auch ihr Heer mit einem Tilly an der Spitze das best disciplinirte von Anfang bis zu Ende. Kaiser

Digitized by Google

Ferdinand II. konnte den Seinigen oft nichts zahlen, weil er selbst nichts hatte, und die böhmischen Großen bezahlten ihre Truppen nicht, weil sie zwar möglichst frei und unabhängig werden wollten, aber nicht auf eigene Kosten. „Deßhalb waren die Heere des Kaisers und der böhmischen Herren so wie sie waren" (545). Von Patriotismus konnte bei einem Söldnerheere kaum die Rede sein. Bei gar vielen Soldaten hieß es ja:

Wir han gar kleine Sorgen
Wohl um das römisch Reich:
Es sterb heut oder morgen,
So gilt uns alles gleich.

Was die Religiosität in den Heeren angeht, so ist bekannt, daß immer sehr verschiedene Religionsbekenntnisse beisammen waren, wie ja auch Wallenstein mit einer gewissen Vorliebe nicht-katholische Offiziere anstellte. „Was ist es einem ehrlichen Soldaten um die Religion?" fragt eine Stimme aus den Söldnerkreisen und fügt gleich die unzweideutige Antwort bei: „Sie ist nicht von seiner Profession. Laß er diesen Handel für Mönche und Pfaffen, damit sie die Suppe nicht umsonst essen." Das hauptsächliche und eigentliche moralische Band, das die Truppen zusammenhielt, war eben der Fahneneid; ward jedoch die Fahne verloren, so erlosch auch der Eid, und dem Uebertritte in den Dienst des Gegners haftete keine Makel an. Somit lag auch keine Ursache vor, sein Leben theuer zu verkaufen, und Gustav Adolf spricht mit Recht von der ignavia hujus saeculi als der Signatur des ganzen Krieges. „Zwar wird auf Reputation gehalten; allein sie besteht häufig in Aeußerlichkeiten, im pomphaften Auftreten. Man legt sich ellenlange Namen bei, um sich fürchterlich zu machen." Ein Lieutenant unter Mansfeld ergeht sich in hochgewaltigen Reden und belegt dann ein offenes Städtchen mit Contribution bei Strafe der Plünderung, wobei er sich unterzeichnet als „Bandishontolaniasounta-sau Lieutenant". Das thut der gewaltige Mann im befreundeten Böhmen; warum nicht? Haben doch nur die „Pfaffen eine Spiegelfechterei erdacht, sie nennen sie conscientia. Das soll solch ein Wunderthier sein, daß sich die Libertät nicht darin schicken kann" (542).

So erreichte das Kriegselend eine Höhe, die alle Vorstellung übersteigt. Nach der Schlacht am Weißen-Berge erließ der Kaiser

Digitized by Google

unterm 10. Dezember eine Edictal-Cassation gegen Bethlen Gabor, worin er alle in Preßburg und Neusohl erlassenen Anordnungen für null und nichtig erklärt und betheuert, er werde das Königreich Ungarn von der unbilligen Unterdrückung jenes rapacissimi invasoris frei machen. Dann aber beklagt der Kaiser, „wie um etlicher weniger Rebellen willen so viel Mord, Todtschlag, Verwüstung und andere Ungelegenheiten, so aus einheimischen Kriegen zu folgen pflegen, über die armen abgematteten Unterthanen und das gemeine unschuldige Volk ergehen wird, in welchem allem wir uns aber nicht schuldig, wie jetzunder also auch inskünftig zu sein, vor Gott und der ganzen Welt zum ewigen Gedächtnisse hiermit protestiren, die Schuld und Ursach aber denen zu verantworten anheim stellen wollen, die aus Lust zur Neuerung und übermäßigem Ehrgeiz dies traurige Feuer mit Gewalt angeblasen haben" (616).

Für die Monarchie in Oesterreich selbst war die Schlacht am Weißen-Berge von den weittragendsten Folgen; zwar hat sie dieselbe nicht geschaffen, denn die Besitztitel der einzelnen Länder hafteten vorerst nur an der Person Ferdinands selbst; allein er war doch erwählter römischer Kaiser, das weltliche Haupt der Christenheit, eine Qualität, welche hoch hinausragte über alle seine anderen Fürstentitel und dieselben wie zu einer Einheit zusammenband. Auf ihm ruhte die Tradition Carls des Großen, der Heinriche und der Ottone. „Und dieses römische Kaiserthum, die erhabenste, herrlichste Schöpfung des Christenthums auf dem politischen Gebiete, hatte nun durch den Ausgang der Schlacht am Weißen-Berge endlich einmal auch wieder eine Unterlage reeller Macht gefunden. In Ferdinand II., in seinem Sohne Ferdinand III., in dem Enkel Leopold I. waren die Ideen des römischen Kaiserthums die leitenden ihrer thatsächlichen Monarchie."

Mit dieser Betrachtung schließt der Verfasser den ersten Band. Wer die Geschichte des schrecklichsten aller Kriege wirklich studiren will, findet hier das trefflichste Material. Eine wahrhaft philosophische Auffassung neben einer streng historischen, jegliche Construction ausschließenden Darstellung tritt uns in dem Werke überall wohlthuend entgegen. Was man bei Studenten nicht oft genug sagen kann (und so manchem Gelehrten recht oft zurufen sollte):

Digitized by Google

Handlungen kommen der Person zu; erinnern wir uns, daß die handelnden Personen Seelen haben, daß sie eine Erkenntniß, eine Ueberzeugung sich verschaffen und darnach handeln; daß sie etwas wollen, daß sie etwas erstreben oder zurückweisen, etwas hassen oder lieben — all' diese Sätze treten uns gleichsam Seite um Seite ohne Aufdringlichkeit zwar, aber doch mit aller Klarheit und Bestimmtheit entgegen und machen die Lectüre des Werkes überaus anregend[1]). Ein weiter Leserkreis ist demselben ohnehin gesichert; denn die deutschen Verhältnisse sind einmal derart, daß sie ohne eingehendes Studium des 17. Jahrhunderts nur sehr unzulänglich begriffen werden können. Deßhalb begrüßen wir es auch, daß der Verfasser seine genaue Kenntniß der österreichischen Archive dazu benützt hat, den hervorragenden Antheil Oesterreichs besonders an's Licht zu stellen; gibt es ja immer noch Schriftsteller, die sich ein Verdienst daraus machen, österreichische Dinge nur oberflächlich zu studiren oder doch dieselben nicht sorgfältig und unparteiisch wiederzugeben.

Da der II. Band (in einer Stärke von 868 Seiten und bis zur Verleihung Mecklenburgs an Wallenstein im J. 1628 reichend) bereits vorliegt, so dürfen wir auch hoffen, daß es dem hochbetagten Verfasser vergönnt sein werde, ein Werk zu vollenden, das mit Recht als eine Zierde der historischen Literatur bezeichnet wird (Pastor) und somit wohl würdig ist, den wissenschaftlichen Abschluß eines überaus arbeitsreichen, im Dienste der geschichtlichen Wahrheit verbrachten Lebens zu bilden.

---

1) Man vergleiche hierzu die trefflichen Ausführungen in der Schrift: „Die philosophische Bildung unserer gelehrten Berufe." Ein Wort zur Reform der Universitätsstudien. Von Dr. M. Kappes, Privatdocent für Philosophie und Pädagogik an der königl. Akademie zu Münster i. W. Münster, Aschendorff 1892. — Interessant sind auch die Worte, welche unlängst von Virchow über die zunehmende philosophische Verwilderung der studirenden Jugend gesprochen wurden in einer Rede über „die Gründung der Berliner Universität und den Uebergang aus dem philosophischen in das naturwissenschaftliche Zeitalter". Dem berühmten Akademiker zufolge ist diese Verwilderung so groß, „daß die Kenntniß der Logik und Dialectik bei manchen Studirenden weit hinter den Anforderungen zurückbleibt, welche an einen akademischen Bürger, ja an einen gebildeten Menschen überhaupt gestellt werden müssen".

Digitized by Google

XXIV.

Zur Geschichte des Officium defunctorum.

(Von Pfarrer Hoeynck in Grevenstein.)

I.

Von jeher opferte und betete die Kirche für die in ihrer Gemeinschaft Verstorbenen[1]). Man betete gemeinsam im Sterbehause während der Nacht vor Beerdigung der Leiche, beim Hineintragen der Leiche in die Kirche oder das Cömeterium und bei der Beerdigung. Der hl. Gregor von Nyssa erwähnt, daß man bei der Leiche seiner Schwester Makrina († 379) die Nacht hindurch gewacht habe unter Abbetung von Psalmen[2]). Als der hl. Antonius den Leib des hl. Paulus zur Erde bestattete, hörte die Wüste aus seinem Munde Hymnen und Psalmen[3]). Der hl. Ephräm († um 380) bittet um ein christliches Begräbniß: »Comitamini me in psalmis et orationibus.« Wenn die Kirche bei solchen Gelegenheiten liturgische Gebete verrichtete, oder wenn die Gläubigen privatim beteten, so waren es, wie schon aus Obigem erhellt, in erster Linie die Psalmen, deren man sich bediente, nicht nur solche von traurigem Gepräge, sondern auch Freudenpsalmen, bei denen das Alleluja nicht fehlte. Bei der Beerdigung Fabiola's (399) ertönten, wie Hieronymus berichtet, Psalmen, und das Gewölbe der Kirche hallte wieder von Alleluja.

Unter den Psalmen, die in solchen Fällen gebraucht wurden, wird von Augustinus der Ps. Misericordiam et judicium cantabo..

---

1) Hoc a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id fieri commemoretur. Aug. serm. 172.

2) Cum igitur nocturna pervigilatio, ut in Martyrum celebritate, canendis psalmis perfecta esset et crepusculum advenisset . . .

3) Hymnos et psalmos ex christiana traditione decantans (Brev. Rom. 15 Jan).

Digitized by Google

erwähnt. In der griechischen Kirche zur Zeit des hl. Chrysostomus, sagt Binterim, scheint man den Ps. Domine quis habitabit , . . und Beati quorum remissae sunt iniquitates . . . abgebetet zu haben. Anderswo nennt der hl. Chrysostomus den Ps. 114: Dilexi quoniam exaudiet (Nr. 1 in der heutigen Todtenvesper) und Ps. 22: Dominus regit me (1. Ps. der 2. Matut.) und Ps. 31: Beati quorum remissae . . .[1]). In späteren Ordines begegnet man sehr oft dem Ps.: In exitu Israel de Aegypto . . . beim Verscheiden und bei Weggehen aus dem Sterbehause, indem der Tod als Befreiung aus der irdischen Gefangenschaft und Rückkehr in das himmlische Vaterland gedacht wird, weßhalb auch eine Oration sich anschließt: »Revertentem ad te de Aegypti partibus blande suscipias[2]).« Neben bestimmten, für die einzelnen Momente des Verscheidens, der Beerdigung u. s. w. ausgewählten Psalmen wurde namentlich in den Klöstern das ganze Psalterium über der Leiche und bei späteren Gedächtnißtagen abgebetet.

Nicht nur aus Anlaß eines Sterbefalles und für bestimmte Verstorbene wurde gebetet, sondern das Gebet für die Verstorbenen bildete einen regelmäßigen, in der Form kurzer Preces beigefügten Bestandtheil des täglichen Officiums. In dem Officium der apostolischen Constitutionen wird in der sog. Bittlitanei[3]), die den Schluß des Morgen- und Abendofficiums bildet, zuletzt, nachdem für alle möglichen Stände gebetet ist, zugesetzt: „Für jede christliche Seele laßt uns beten!" Dies bezieht sich auf die Verstorbenen

1) Cogita quid psallas illo tempore (beim Sterbefalle)? Revertere, inquis, anima mea in requiem tuam . . . et iterum: Non timebo mala quoniam tu mecum es, et iterum: Tu es refugium meum a tribulatione quae me continet (hom. 3 in ep. ad Philipp.).

2) Martène, de ant. eccl. ritibus III, 594 aus einem ordo monast. Floriacensis c. 800 p. Chr., wo weiter beim Hingange zum Grabe vorkommen: Confitemini Domino . . . Quemadmodum desiderat . . . Memento Domine David . . . Domine probasti me . . .; vgl. ferner H. Menardus in den Noten zum Sacrament. Gregor d. Gr. Der Psalm: In exitu Israel war noch im späteren M.-A. sehr gebräuchlich, und Dante (Fegf. II, 43) läßt eine Schaar von Seelen denselben anstimmen bei ihrer Fahrt zum Reinigungsort.

3) Diese Litanei hat ihre Spuren hinterlassen in den Preces der Lauden und der Vesper des Ferialofficiums, während sie heutzutage aus dem Festofficium verdrängt ist. Hier heißt es: Oremus pro fidelibus defunctis u. s. w.

Digitized by Google

und wurde in der Bittlitanei der Vormesse erweitert. Die folgenden ältesten Liturgien kennen alle diese oder ähnliche Gebete. So heißt es in einer griechisch-koptischen Litanei des 5. Jahrhunderts, die der genannten Bittlitanei größtentheils entspricht und die, wie in der Vormesse, so auch in dem Officium des Morgens und Abends vorkam: „(Lasset uns beten) für unsere im Glauben entschlafenen Brüder und Väter, auf daß der Herr sie nach ihrer Ordnung aufnehme an den Ort der Ruhe, im Paradies der Wonne . . . lasset uns den Herrn anflehen." Ebenso im griechischen Officium, in der sog. wiederholten Ektene und im chaldäischen in der zweiten Vesperproclamation, Theilen des Officiums, die mit anderen Namen der clementinischen Bittlitanei entsprechen. In der gedachten Vesperproclamation heißt es: „Für das Andenken unserer rechtgläubigen Brüder und Väter, welche entschlafen und aus dieser Welt geschieden sind in diesem wahren Glauben und im orthodoxen Bekenntniß, lasset uns beten, daß er ihnen ihre Sünden und Uebertretungen erlasse und vergebe und sie würdige der Erquickung mit den Frommen und Gerechten, welche ihm wohlgefällig waren[1])."

Wir finden also in den ersten christlichen Jahrhunderten die Uebung des Gebetes für die Verstorbenen, namentlich Vigilien, Nachtwachen unter Gebet bis zur Beerdigung, Psalmengesang vor und bei der Beerdigung, ferner eine regelmäßige Fürbitte am Schlusse des täglichen Officiums. Aber von dem officium defunctorum in der heutigen Gestalt, die dem Tagesofficium nachgebildet ist, kann damals noch keine Rede sein[2]). Man hat zwar von Origenes, Ambrosius, Augustinus als Verfassern gesprochen und auch bei Pseudodionysius (de eccl. hier. cap. VII, no. II) Spuren finden wollen. Binterim meint: Wahrscheinlich sind die Tageszeiten für die Verstorbenen von verschiedenen Verfassern des 4. Jahr-

1) Ueber diesen Gegenstand: Bickell im ‚Katholik' 1873 II, 302 u. 303, 579, 679, 688.

2) Cavalieri sagt: Licet consuetudo pro defunctis exorandi Apostolicam usque agnoscat institutionem, secus tamen Defunctorum officium, quale nunc recitatur . . . Nos itaque malumus idem Officium dicere antiquissimum, sed ejusdem primaevam institutionem ignorare, quam testimoniis dubiis et inconcludentibus argumentis temere aliquid affirmare (Comment. tom. III, p. 6).

Digitized by Google

hunderts in eine gewisse Ordnung gebracht[1]). Aber diese Angaben haben keinen Werth. Ebenso ist eine andere Meinung, welche den Amalarius von Metz als Component bezeichnet, unhaltbar. Dieser berichtet zwar in seiner Schrift de ordine antiphonarii 827, daß er den Ordo der Kirchen von Rom und Metz circa fines hominum et circa sepulturam eorum verglichen und aus beiden einen ihm gut scheinenden Ordo gemacht habe. Allein dies bezieht sich auf den Begräbnißritus im engeren Sinn, nicht auf unser officium defunctorum. Wenn die Zeit des 3. und 4. Jahrhunderts zu weit hinaufreicht, so ist Amalarius als Verfasser zu spät angesetzt; denn zu seiner Zeit war das officium defunctorum schon ausgebildet und im Gebrauch, wie er selbst bezeugt. Doch noch nicht lange. Wir halten es für wahrscheinlich, daß dasselbe im 8. Jahrhundert, vielleicht gegen Ende desselben, entstanden ist.

Da das officium defunctorum in seiner Einrichtung dem gewöhnlichen canonischen Officium nachgebildet ist, letzteres aber seine heutige Gestalt in den ersten Jahrhunderten noch nicht gewonnen hatte, so kann man es der Zeit eines Origenes, Ambrosius, Augustinus nicht beilegen. Am Ende des 6. Jahrhunderts verbreitet sich der hl. Gregor d. Gr. in seinen Dialogen über die Fürbitten für die Verstorbenen, ohne daß eine Andeutung über unser Officium vorkäme. Daß dasselbe gegen Ende des 7. Jahrhunderts in Rom unbekannt war, ergibt sich aus dem Pönitentiale Theodors von Canterbury[2]). Hier ist der Begräbnißritus genau angegeben, aber das Todtenofficium findet keine Stelle. Der aus Italien nach England herübergekommene Theodor starb 690 und die gedachten Canones sind entweder von ihm selbst, der mit dem

1) Denkw. 4. Abth. I, 434.

2) Secundum Romanos mos est, monachos aut homines religiosos defunctos in ecclesiam portare et cum crisma ungere pectora ibique pro eis missas celebrare, deinde cum cantatione portare ad sepulturas et cum positi fuerint in sepulcra, funditur pro eis oratio, deinde humo vel petra operiuntur. Prima et tertia et nona nec non et tricesima die pro eis missa agatur, exinde post annum, si voluerint, servetur et postea quicunque velit. Pro defuncto monacho missa agatur in die sepulturae ejus et III die [et] postea, quantum voluerit abbas. Missas quoque monachorum fieri per singulas septimanas et nomina recitare mos est (can. poenit. II, 5, § 1—4).

Digitized by Google

römischen Ritus genau bekannt sein mußte, oder noch etwas später durch einen andern in diese Ordnung gebracht. Somit darf man behaupten, daß bis 700 das jetzige Todtenofficium in Rom nicht bekannt war. Seit dem 8. Jahrhundert kamen mehr und mehr die Gebetsverbrüderungen auf, die namentlich für den Todesfall zu Gebeten und anderen guten Werken verpflichteten. Die Statuten, die dieserhalb z. B. zwischen den Bischöfen und Aebten auf dem Concil zu Attigny (762 oder 765) oder auf der Synode zu Dingolfing (um 772) vereinbart wurden, verbreiten sich ausführlich über die gegenseitigen Leistungen, aber es werden nur missae speciales (= votivae de Requiem) und psalteria genannt, ein eigenes Todtenofficium wird mit keiner Silbe erwähnt[1]). Wenn bei einer solchen Gelegenheit und von solchen Männern das officium defunctorum unerwähnt bleibt, so ist das ein Beweis, daß es damals, zu Anfang der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, noch nicht vorhanden, zum wenigsten, daß es in den allgemeinen Gebrauch der fränkischen Kirche noch nicht übergegangen war. Wie hier, so wurden selbstverständlich in allen Fällen einer Confraternität die Gebete und guten Werke zwischen den beiden Theilen festgestellt, und wenn dann an dem einen Orte ein Sterbefall vorgekommen war, so wurde dieser den Verbündeten des andern Ordens, Klosters, Stiftes mitgetheilt mit der Aufforderung, die Bundespflicht zu erfüllen. Dies geschah oft nur in einer kurzen Berufung auf die getroffene Vereinbarung, z. B. »ut defunctorum in vestris sanctis orationibus *solito more* memoriam habeatis« oder »ad celebranda pro eis Missarum solemnia et orationum suffragia«, wie es in den Briefen des hl. Bonifatius (108. u. 74) vorkommt. Etwas ausführlicher heißt es daselbst: »Pro quo (defuncto episcopo) unusquisque vestrum XXX missas cantet et *illos Psalmos* et jejunium juxta constitutionem nostram, similiter pro duobus laicis X missas unusquisque vestrum cantet« (ep. 62). Der Ausdruck «illos psalmos», der sich entweder auf eine bestimmte Anzahl fortlaufender Psalmen oder auf eigens ausgewählte (ps. speciales) bezieht, schließt ein Officium mit Lectionen und Responsorien aus, um so mehr, da wir im Anfang des 9. Jahrhunderts bei Beschreibung unseres Officiums regel-

1) M. G. Leg. I, p. 29, 30; III, p. 459.

Digitized by Google

mäßig den Sprachgebrauch finden: IX psalmi, IX lectiones et responsoria oder ähnlich.

Zwar werden in anderen Formeln der Todesanzeigen gegen Ende des 8. Jahrhunderts psalmi, missae et *vigiliae* erwähnt, und es kommen die vigiliae auch bei Beschreibung von Todesfeiern um diese Zeit und noch früher vor. Aber es ist nicht ohne weiteres zulässig, diese Vigilien mit der heutigen Todtenvigil oder dem Todtenofficium zu identificiren; sie können oftmals ebenso gut von wirklichen Nachtwachen bei der Leiche oder an gewissen Erinnerungstagen für die Verstorbenen verstanden werden, die mit verschiedenen Gebeten, namentlich mit der Verrichtung des Psalteriums zugebracht wurden[1]).

Wie nämlich schon in der ältesten Zeit die nocturna pervigilatio canendis psalmis abgehalten wurde, so wurde später in den Klöstern diese Sitte fortgesetzt und genauer regulirt. Nachdem der Leichnam gewaschen und bekleidet war, wurde er in die Kirche getragen und hier während der Nacht vor der Beerdigung das Psalterium recitirt. Die Mönche theilten sich in zwei oder drei Abtheilungen, deren jede das Psalterium, sei es ganz oder zum Theil, z. B. 50 Ps., 100 Ps. je nach Länge oder Kürze der Nacht, betete. Gregor von Tours berichtet über den Tod des Bischofs Salvius: »Corpus defuncti extrahunt, aqua diluunt, vestimentis induunt et feretro imponunt atque in psallentio fletuque labentem exigunt noctem[2]).« Als Wunibald, Abt zu Heidenheim, gestorben war (761), brachte man die Leiche in die Kirche »et

1) „Qua ex re obnixe obsecramus almitatem vestram (eine Aebtissin), ut pro ipsius (defuncti) anima sic jubemini agere de psalmis seu missis atque vigiliis seu (sicut) ingens bonitas vestra consuevit," schreibt Sindbert, Abt von Murbach (787—91) an ein verbündetes Kloster. M. G. Ll. s. v. Form. I, p. 331. Derselbe Inhalt in gleichzeitigen Formeln ebend. p. 332, Nr. 11 u. 12. Von der Leichenfeier des Chlodulfus, Bischofs von Metz († 696), wird berichtet: „Ut devotius poterant sepulturae tradunt et per dies XXX animam spiritumque ejus Missarum solemniis, orationibus continuis, vigiliis et psalmodiis continuis populus Deo commendare studuit" (Mab. act. Ss. o. s. B. s. II, 1001). Die Aebtissin Tetta (c. 772) befiehlt den Ihrigen für eine verstorbene Mitschwester, triduanum jejunium monens unamquamque psalmodiis et vigiliis ac precibus sanctis pro ea studiosius insistere (ibid. s. III, p. 224).

2) Lib. VIII, c. 1, hist. Franc.

Digitized by Google

illic totam noctem cum psalmis et hymnis et canticis Deum laudabant et divinis munerum oblationibus illius de mundo transitum . . . Deo commendabant. Et mane facto ponebant illum in sarcophago et sepelierunt eum in ecclesia[1]).« Auch weit später noch, als das jetzige Todtenofficium längst bekannt war, bildet das Psalterium einen häufigen Bestandtheil in der ganzen Todesfeier, dann aber werden beide Theile genauer bezeichnet und namentlich das officium defunctorum unzweideutig ausgedrückt.

Es ist immerhin möglich, daß in den oben angeführten Formeln des Klosters Murbach gegen Ende des 8. Jahrhunderts in den psalmis, missis et vigiliis unsere Vigil im heutigen Sinne enthalten ist, wofür noch der Umstand zu sprechen scheint, daß zwischen psalmis und vigiliis die missae eingeschoben werden, so daß die beiden Theile als selbstständige, durch die Feier der heiligen Messe zeitlich getrennte Bestandtheile der Todtenfeier angegeben werden. Unzweideutige Zeugen für das Todtenofficium begegnen indeß erst etwas später, zu Anfang des 9. Jahrhunderts.

Hieher gehört zunächst die Angabe in dem Bittschreiben, welches die Fuldaer Mönche an Karl d. Gr. einreichen. Da Abt Ratgar (Abt bis 817) in den letzten Zeiten seiner Regierung die Mönche so viel zur Arbeit anhielt, daß sie keine Zeit mehr hatten, um ihre gewohnten religiösen Uebungen fortzusetzen, so bitten sie den Kaiser, es möge ihnen gestattet sein, das alte Herkommen und namentlich ihre herkömmlichen Gebete für Lebende und Verstorbene fortzusetzen. Betreffs der letzteren heißt es dann: In Calendis omnium mensium unam Vigiliam et 50 psalmos (cecinimus), nur für Sturmi und die Gründer des Klosters haben sie bisher an den Jahrtagen gehalten: »unam Vigiliam et unum Psalterium«[2]). Hier kann die Vigil nicht wohl als Nachtwache unter Abbetung von Psalmen (vigilia cum 50 psalmis) gefaßt werden, sondern sie ist ein besonderer Gebetstheil, zu dem dann 50 Psalmen oder zur größeren Feierlichkeit sämmtliche Psalmen hinzukommen. Da nun die Fuldaer Mönche bemerken, daß es ihre Vorfahren schon so gehalten haben (quem modum patres nostri habuerunt),

1) Mabillon, l. c. p. II, p. 169.

2) Migne, P. L. CV, p. 421.

Digitized by Google

so läßt sich daraus schließen, daß in ihrem Kloster Ende des 8. Jahrhunderts die jetzige Todtenvigil bekannt war und geübt wurde. Die Verbrüderung zwischen St. Gallen und Rheinau aus dem Jahre 800 setzt für den Todestag oder den Tag der Ankunft der Todesnachricht drei Messen: »psalterium ac celebrationem vigiliae«, für den 7. »30 psalmos«, für den 30. eine Messe seitens aller Priester und »50 psalmos« seitens der übrigen Brüder fest. Die genaue Auseinanderhaltung von Vigil und Psalmen zeigt, daß erstere einen selbstständigen Theil der Suffragien bildet[1]). Wenn ferner die Synode von Aachen 817 bestimmt, daß das Gloria patri und das Invitatorium für die Verstorbenen nicht gebetet werden soll, so setzt die Erwähnung des Invitatoriums eine Einrichtung der Nocturnen in heutiger Weise voraus, und das Ganze zeigt, daß damals noch Schwankungen, Unsicherheiten in einzelnen Punkten dieser Gebetsformen vorhanden waren, was sehr gut bei einer noch jungen Einrichtung erklärlich ist. So deutlich als möglich schreibt dann um 820 Amalarius von Metz: »Sunt et alia (loca), in quibus in initio mensis novem psalmi, novem lectiones totidemque responsoria pro eis (defunctis) cantantur,« ebenso die Synode von Mans 840: »Vigilias cum IX psalmis et totidem lectionibus (unusquisque) fideliter peragat.« Ein Brevier von St. Gallen aus dem 9. Jahrhundert führt die jetzige Todtenvesper auf, deßgleichen die Vigil mit Invitatorium, Psalmen und den Lectionen aus Job, woneben noch ein paar andere Reihen von Lectionen angemerkt sind, die sich sämmtlich in den späteren mittelalterlichen Brevieren wiederfinden[2]).

Das heutige Todtenofficium war also Anfang des 9. Jahrhunderts an verschiedenen Orten in Uebung, und wir setzen seine Entstehung in das Ende des 8. Jahrhunderts. Wo es entstanden, läßt sich nicht angeben. Wahrscheinlich wurde es in irgend einer klösterlichen Genossenschaft componirt und verbreitete sich von hier aus vermittelst der Gebetsverbindungen, die im 8. und 9. Jahrhundert ungezählte Klöster und Stifte umschlossen, in den allgemeinen Gebrauch. Doch war dasselbe auch seit dem 9. Jahrhundert keineswegs das einzige liturgische Gebet für die Verstorbenen ge-

1) M. G. Confr. syngr. s. Gall. p. 136.

2) Gerbert, Lit. vet. Alem. t. III, p. 1023.

Digitized by Google

worden. Zuweilen wird es gar nicht erwähnt, z. B. in der auf der Synode zu Regensburg 932 getroffenen Uebereinkunft, wo es heißt: für einen verstorbenen Bischof soll jeder zwölf Seelenmessen halten, die Nichtpriester aber und die Sanctimoniales vier Psalterien beten, während die Vigil nicht vorkommt[1]). Andererseits wurde noch lange neben der Todtenvigil das Psalterium in altgewohnter Weise fortgeführt, ebenso eine andere, uns nicht mehr geläufige Sitte.

Wie nämlich in den Bittlitaneien der ältesten Zeit am Schlusse des täglichen Morgen- und Abendofficiums eine kurze Fürbitte für die Verstorbenen ihren Platz hatte, so wurde, nachdem die Bittlitanei allmälig aufgehört hatte, gleichwohl ein kurzer Anhang für die Verstorbenen dem regelmäßigen Tagesofficium beigefügt. Man kann diese Einrichtung mit den commemorationes communes vergleichen, die nach dem heutigen Ritus zuweilen der Vesper und den Laudes beigegeben werden. »Sunt loca, in quibus generaliter pro oo. defunctis omni tempore excepta Pentecostes et diebus festivis in officio vespertinali et matutinali oratur,« sagt Amalarius von Metz (de eccl. off. lib. IV, c. 42). Das tempus Pentecostes ist die Osterzeit[2]). Täglich also, mit Ausnahme der Osterzeit und der Feste, wurde am Schlusse der Vesper und Lauden (laudes matutinae) in dem gemeinsamen, öffentlichen Chorgebete (generaliter) eine Fürbitte für die Verstorbenen verrichtet. Welcher Art die Gebete waren, zeigt uns genauer der supplex libellus der Fuldaer Mönche an Karl d. Gr. Hier heißt es: »Pro defunctis ergo fratribus nostris commemorationem illam (liceat nobis peragere), quam quotidie bis habuimus, i. e. post matutinalem celebrationem et vespertinam, quae est *Antiph.* Req. aeternam . . . et prima pars *psalmi:* Te decet hymnus in Sion . . ., Versus et Collecta[3]),« eine Einrichtung, die ungefähr dem Schlußpsalm, den Preces und der Oration im Anhange des jetzigen Todtenofficiums entspricht. An anderen Orten mochten etwas andere Gebete ausgewählt sein, die Sitte selbst aber, die Amalarius

1) M. G. Ll. III, 482,

2) Quinquaginta dies post Pascha Domini, hoc est totum tempus Pentecostes (Amal. l. c. c. 29).

3) Migne, P. L. CV, p. 421.

Digitized by Google

anführt, bestand ebenso noch im 13. Jahrhundert nach dem Zeugnisse des Durandus (Rat. off. div. l. VII, c. 35, no. 18). Man trifft auch Stiftungen, die im Anschlusse an das tägliche Officium ein kurzes Gebet für die Verstorbenen vorschreiben. Bischof Heinrich von Augsburg (973—82) macht eine Stiftung: »Ut ipsi fratres (Canoniker des Doms) pro anime ejus requie cottidie *ps.* De profunctis decantent,« ebenso Bischof Bruno von Augsburg († 1029)[1]).

Noch eine andere Einrichtung muß erwähnt werden. Die Mönche beteten für alle Zwecke das Psalterium, sei es das Ganze oder bestimmte Abschnitte, z. B. 100 oder 50 Psalmen, die fortlaufend genommen wurden. Statt dessen hielten es die Capitularien Ludwigs des Frommen für zweckmäßiger, für den jeweiligen besonderen Zweck besondere Psalmen auszuwählen, und verordnen demnach: »Ut praetermissis partitionibus psalterii psalmi speciales pro eleemosynariis *et defunctis* cantentur.« Es sieht sich ganz wie eine Ausführung dieses Decretes an, wenn die capitula monachorum, die damals aufgestellt wurden, bestimmen: »Ut psalmi quinque aestate ante horam primam, tempore vero hiemali post intervallum pro rege . . , et eleemosynariis omni die canantur . . . ut pro omnibus defunctis catholicis psalmi V canantur, i. e. Verba mea, Domine ne in furore tuo, Dilexi quoniam, Credidi, De profundis et pro omnibus defunctis seu monachis seu omnibus catholicis fidelibus christianis psalmi V canantur, i. e. Dominus regit me, Ad te Domine levavi, Dominus illuminatio mea, Domine exaudi II[2]), Lauda anima mea Dominum[3]).« Die hier genannten psalmi speciales oder Votivpsalmen für die Verstorbenen enthalten die Mehrzahl der im Todtenofficium vorkommenden Psalmen. Alkuin (de div. off. c. 50) erwähnt, indem er von dem täglichen Gebete für die Verstorbenen

1) Mon. Boic. coll. nov. VIII, p. 151, 144.

2) Ist Ps. 142, jetzt fer. VI ad Laud., im Unterschied von Ps. 101, jetzt Sabb. ad Matut., der ebenso anfängt. Der hl. Konrad, Bischof von Constanz, erhält vom Kloster St. Gallen (968) das Versprechen, daß für ihn täglich der Ps. 142 gebetet werde. M. G. Lib. confr. ed. Piper, Confr. syngr. von St. Gallen p. 138.

3) M. G. p. I Ll. p. 203 und ibid. p. 204 in der Anm. aus dem cod. bibl. Reg. Par. Nr. 76 u. 77.

Digitized by Google

redet, nur das off. vespertinale, während Amalarius, wie oben gesagt, diese Gebete sowohl im off. vespertinali, als auch matutinali Platz greifen läßt. Vielleicht waren die obigen Votivpsalmen, die ante Primam verrichtet wurden, das Aequivalent für die anderwärts am Schlusse der Lauden eintretende Commemoration für die Verstorbenen.

Nachdem ein eigenes Officium für die Verstorbenen ausgebildet war, wurden durch dasselbe allmälig, wenn auch nicht sogleich, die anderen liturgischen Gebete für die Verstorbenen: das Psalterium, die täglichen Commemorationen, die Votivpsalmen, verdrängt. Je mehr aber das Officium zur Anwendung kam, je zahlreicher die Tage und Gelegenheiten wurden, in denen es verrichtet wurde, um so mehr war man gezwungen, theils um das Gebetspensum nicht zu sehr zu erhöhen, theils um einen Unterschied zwischen feierlichen und weniger feierlichen Gelegenheiten zu machen, dasselbe in doppelter Form, einer kürzeren und längeren, auszuprägen. Dies geschah in zwei Richtungen. Nach Analogie der Feste IX oder III lect. nahm man für das off. def. entweder 9 Psalmen und Lectionen oder nach dem heutigen Sprachgebrauche 3 Nocturnen — und das galt für feierlichere Gelegenheiten — oder man nahm nur 3 Psalmen und 3 Lectionen, d. i. eine Nocturn für gewöhnliche Gelegenheiten. So in dem alten und dem jetzigen römischen Brevier, in dem Benedictinerbrevier u. s. w. Anderwärts kannte man diesen Unterschied nicht, hatte aber dafür die longiores und breviores vigilias, beide mit 9 Lectionen, aber so, daß die Lectionen (Psalmen blieben dieselben) in der kürzeren Vigil eigens und kürzer ausgewählt waren. Eine Vesper war in der kürzeren Vigil nicht eingeschlossen. Das war der Fall in vielen deutschen Diöcesanbrevieren, z. B. Augsburg, Regensburg, Freisingen, Würzburg u. a.[1]), und dieser Unterschied ist in den Stiftungen der verschiedenen Kirchen ausgedrückt. Heißt es z. B. plena memoria, plenariter celebratur, so setzt das eine Kirche voraus, die ein

1) Das Constanzer Brevier von 1516 hat nur ein Formular; die Kölnische Kirche führt in den Vigiliae defunct. 1662 zunächst ein Formular auf und bemerkt am Schluß: „Sequuntur lectiones majores (die jetzigen römischen), quas quidam legunt in Vigiliis mortuorum, sed in majori ecclesia Coloniensi nunquam leguntur nisi in die animarum."

Digitized by Google

Officium mit 9 und mit 3 Lectionen kennt, und der Ausdruck bedeutet nach Analogie des festum plenum ein vollständiges Todtenofficium mit 9 Lectionen, dem ein off. feriale mit 3 Lectionen oder nur einer Nocturn entgegensteht. Auch der Vortrag wurde nach obigen Gesichtspunkten geregelt; das Officium wurde bloß gelesen oder ganz oder theilweise gesungen. Wolfhard von Rot († 1320) machte als Canonikus des Augsburger Domes eine Stiftung »ut in depositione canonicorum ad majores vigilias cantetur Venite cum *Invit.* Circumdederunt me. Et ut Responsoria et antiphone ad obsequias pertinentes cantentur aperte, ut per hoc Canonici ab aliis clericis discernantur«[1]). In den Kirchen, welche Vigiliae majores und minores unterschieden, wurden zur größeren Feier zuweilen beide Vigilien verrichtet, z. B. bei gestifteten Jahrtagen die größere Vigil am Vorabend, die kleinere am Tage selbst als Einleitung zur hl. Messe[2]).

Seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts ist also das officium defunctorum klar bezeugt, und es ist im Wesentlichen das heutige Officium, das wir im römischen Breviere vor uns haben. Doch finden sich, sowohl was Text als Rubriken angeht, im Einzelnen manche Schwankungen und Abweichungen in den verschiedenen Kirchen, wie schon die erwähnte verschiedene Form für einfachere und feierliche Vigilien beweist. In dieser Hinsicht sei noch Folgendes angeführt.

Das Invitatorium sollte nach den Capitularien Ludwig des Frommen von 817 nicht gebetet werden. Darauf deutet auch Walafrid Strabo († 849) hin, wenn er schreibt: »In agendis mortuorum et circa passionis Dominicae solemnitatem *inchoationes* et expletiones officiorum non ut in ceteris fiunt, tristi-

1) Mon. Boic. Coll. n. VIII, p. 107. Das Diurnale von St. Ulrich und Afra in Augsburg von 1572 hat die Rubrik: „Communiter in istis IX lectionibus excepto anniversario fundatorum, quod totum cantatur, totum legimus sine tono praeter lectiones et responsoria et Benedictus et Requiescant in pace. In praesentia etiam funeris fiunt 9 lectiones cantando vel legendo secundum exigentiam vel in toto vel in parte."

2) Ordinatio dom. hainrici episcopi (973—82 Nachfolger des hl. Ulrich von Augsburg): Singulis annis ante anniversarium diem ad horam vespertinam majorem vigiliam devote celebrent. Et in anniversario die iterum vigiliam breviorem expleant . . . (Mon. Boic. l. c. p. 151).

Digitized by Google

tiae videlicet significandae causa[1]).« Aehnlich bemerkt Beleth (div. off. expos. c. 161), daß der Trauer wegen und nach Analogie des tridui sacri unserm Officium das Venite exultemus... Domine labia mea . . . nicht zukomme. Gleichwohl findet sich in einem St. Galler Brevier aus dem 9. Jahrhundert und in einem Antiphonar des 10. Jahrhunderts das Invitatorium: »Regem vivorum ac quiescentium Dominum, venite, adoremus«[2]), das als Vorläufer des heutigen betrachtet werden kann. Vielleicht war jenes Verbot von Anfang an nur für das einfache Officium per annum gemeint, jedenfalls bildete sich bald der Gebrauch, bei feierlichen Gelegenheiten das Invitatorium vorauszuschicken, zunächst bei Beerdigungen, dann am Allerseelentage, weiter bei feierlichen Anniversarien; wo die vigiliae majores vorkamen, war es ein regelmäßiger Bestandtheil. »Nec Invitatorium dicimus, nisi corpus praesens fuerit,« sagt Durandus[3]), und das römische Brevier von 1479 hat die Rubrik: »Istud invitatorium dicitur post festum oo. Sanctorum et in obitu fratrum, in aliis vero diebus non dicitur.« Die Rubriken des reformirten römischen Breviers fußen hierauf (Allerseelentag, Beerdigung) und das Rituale gibt einige Erweiterungen, z. B. in die depositionis, auch wenn nur eine Nocturn genommen wird, absente corpore, in die III, VII, XXX und anniversario, so oft 9 Lectionen vorkommen. In letzterem Falle ist auch bei dem ferialen Ritus per annum das Invitatorium statthaft, wenn auch nicht vorgeschrieben. Das angezogene Invitatorium des römischen Breviers von 1479 ist ganz dasselbe mit dem heutigen. Es gab aber in vielen mittelalterlichen Particularbrevieren auch eine andere Form: Circumdederunt me dolores mortis — et pericula inferni invenerunt me (Ps. 114, 3), so namentlich bei den Brevieren mit den Vigiliae majores.

Die Psalmen des Todtenofficiums sind fast überall dieselben, nur findet sich zuweilen statt des 7. Psalms in der Matutin (Ps. Exspectans exspectavi) der andere: Domine ne in furore tuo[4]). In den Lectionen herrscht die größte Verschiedenheit.

1) Lib. de exord. et incr. u. s. w. ed. Knöpfler.

2) Gerbert, Lit. Alem. III, p. 1023.

3) L. c. lib. VII, c. 35, § 27.

4) Z. B. Augsburger Brevier, ferner in dem ordo ex mscr. pontificali Salisburgensi.

Digitized by Google

Schon das St. Galler Brevier aus dem 9. Jahrhundert hat eine reiche Auswahl[1]), und von den hier angegebenen Lectionen findet sich bald die eine, bald die andere in den Particularbrevieren der späteren Zeit wieder, die theilweise noch weitere Zuthaten haben. Durandus redet von drei verschiedenen Vigilien. Tria sunt genera: In quibusdam ecclesiis leguntur IX lectiones de Job et incipiunt: Parce mihi Domine, in aliis vero de libro Sapientiae et incipiunt: Melius est ire .... in aliis vero de sermone s. Augustini (l. c. VII, c. XXXV, no. 33). Einige Kirchen hatten ihre Lesungen aus den verschiedensten Büchern der hl. Schrift zusammengestellt und für die 3. Nocturn auch neutestamentliche Stücke ausgewählt. Zur Veranschaulichung sei das Kölner Officium ausgehoben:

Lect. I. Ne des alienis honorem tuum . . . corpus tuum (Prov. V).
» II. Melius est nomen bonum . . . quid futurum sit (Eccle VII).
» III. Memento creatoris tui .... qui dedit illum (Eccle XII).
» IV. Vivent mortui tui . . , in ruinam (Is. XXVI).
» V. Haec dicit Dominus: De manu mortis . . . fontem ejus (Ose XIII).
» VI. Multi de his qui dormiunt . . . in perpetuas aeternitates (Dan. XII).
» VII. Sicut in Adam omnes moriuntur . . . crediderunt (I Cor. XV).

1) Hier heißt es: „In I Noct. lect. I: Ne des alienis honorem . . . sequitur lectio libri Job: Parce mihi Domine. Item sermo s. Aug. episc. in vigiliis fratrum defunctorum: Quando celebramus dies fratrum . . . distinguunturque ex eo sermone lectiones novem. Item omelia in vigilia mortuorum: Audistis fratres carissimi in lect. evangelica Dominum dicentem: sicut enim pater suscitat mortuos . . . Itidem lectiones IX. Item sermo B. Caecilii Cypriani episc. in commemoratione defunctorum fratrum: Frequenter fratres carissimi ac manifeste . . . Item lectiones in vigiliis defunctorum ex codice regulae pastoralis b. Gregor. pap.: Ne des alienis honorem." Gerbert, l. c. III, p. 1023. Derselbe bemerkt: „Lectiones jam eaedem quae nunc frequentantur ex libro Job, iisdem distinctionibus designantur ad calcem libri Comitis a Baluzio editi."

Digitized by Google

Lect. VIII. Ecce mysterium vobis dico . . . et nos immutabimur (I Cor. XV).

» IX. Fratres ipsi diligenter scitis . . . . et filii Dei (I Thess. V),

Der Schluß der Lectionen lautete vielfach: »Beati mortui, qui in Domino moriuntur.« Das alte römische Brevier (z. B. von 1479) kennt diesen Beisatz nicht, ebenso wenig wie das jetzige, das mit Rücksicht auf die früher weitverbreitete Anwendung desselben die Rubrik aufstellt: Lectiones terminantur sine Tu autem vel *alia conclusione*. Bei den Responsorien findet sich, wie bei den Lectionen, die größte Mannigfaltigkeit; namentlich waren diejenigen Kirchen, die ihre vigilias breviores hatten, darauf angewiesen, zu diesen eine besondere Reihe von Responsorien zu componiren. Wenn Gavanti[1]) berichtet: »Responsoria (officii dft.) composuit Mauritius episcopus Parisiensis, qui obiit anno 1196,« so wird sich dies auf das damalige römische Brevier beziehen, dessen Responsorien sich bis heute unverändert erhalten haben. Das römische Brevier von 1479 wenigstens ist hier dem jetzigen ganz conform. Daneben hatten, wie gesagt, viele Breviere ihre Propria.

Dasselbe war der Fall bei den Antiphonen zum Magnificat und Benedictus. Neben denen des römischen Breviers finden sich z. B. zum Magnificat: »Absolve Domine animas eorum, ut in resurrectione gloriae inter sanctos tuos resuscitati respirent« (Augsburg). Das Würzburger Brevier hatte diese Antiphon vor dem Benedictus und nebenbei die andere: »Vigilate omnes et orate, nescitis enim quando tempus sit. Vigilate ergo, nescitis enim quando Dominus veniet, sero an media nocte an gallicantu an mane, ne, dum venerit repente, inveniet vos dormientes.« Das Freisinger Brevier von 1491 hat zum Benedictus das Media vita in morte sumus . . . u. s. w.

Was die Psalmen Lauda anima . . . und De profundis mit den Preces angeht, so sind dieselben den betreffenden Psalmen und Preces im Ferialofficium nachgebildet, obgleich die heutigen Rubriken keine consequente Durchführung dieses Verhältnisses mehr ersehen und dieselben manchmal auch beim ritus duplex des

1) Gav. thes. tom. II, p. 147.

Digitized by Google

Todtenofficiums eintreten lassen[1]). In manchen älteren Diöcesanbrevieren fehlen dieselben gänzlich. Andererseits kommen auch andere Psalmen als die jetzigen vor. Amalarius von Metz schreibt, nachdem er die gewöhnlichen Preces im Feralofficium mit Miserere mei Deus ... angeführt hat: Post vespertinalia et matutinalia officia, quae aguntur pro mortuis, solemus cantare psalmum in loco Miserere mei Deus ... Domine ne in furore tuo ...[2]). Eine andere Uebung lernen wir aus dem Einführungsdecret des Allerseelentages durch Odilo von Clugny kennen. Danach wurden in seinem Kloster nicht nur der Vesper und den Lauden die betreffenden Psalmen angehängt, sondern auch der Matutin, wahrscheinlich jeder Nocturn, der Psalm: Ad Dominum cum tribularer für gewöhnlich beigefügt. Um aber das Gedächtniß der verstorbenen Mitbrüder und des großen Wohlthäters Kaiser Heinrich II. auszuzeichnen, soll für diese noch je ein Psalm zugegeben werden, nämlich nach der Matutin: Domine quid multiplicati sunt, nach den Lauden: Usquequo Domine ..., nach der Vesper: Nisi quia Dominus ... Weiter, heißt es, soll zugefügt werden ad: Deus auribus nostris ... post: Domine refugium ... Dominus regit me, ad Letaniam: Judica me Deus ... Et ita eorum agatur memoria per omnia futura saecula[3]).

Bei den Orationen begegnen uns in verschiedenen Brevieren neben den römischen manche andere selbstcomponirte. In dem alten römischen Brevier kamen nur die drei, auch jetzt an erster Stelle stehenden Orationen vor, die weiteren setzte Pius V. bei mit Ausnahme derer pro uno defuncto et una defuncta, die Clemens VIII. später beigab[4]).

Das Todtenofficium hatte früher, wie jetzt durchgängig, nur Vesper und Matutin sammt Lauden. Doch fehlt es nicht an einzelnen Beispielen, daß sämmtliche canonischen Horen aus-

1) Das römische Brevier von 1479 hat die consequentere Rubrik: „Notandum quod in diebus *ferialibus* in vesperis vigilie III lectionum sive IX ... et laudibus dicitur Pater noster cum psalmis, versiculis et debitis orationibus flexis genibus."

2) L. c. lib. IV, c. IV. Migne, P. L. CV, p. 1177.

3) Mabillon, act. Ss. o. s. B. saec. VI, p. I, p. 666.

4) Gav. l. c. tom. II, s. IX, c. II.

Digitized by Google

gebildet waren[1]). Gerbert theilt ein vollständiges Todtenofficium der Art aus der Constanzer Kirche des 15. Jahrhunderts mit[2]). Vielleicht war dies nur für den 2. November bestimmt und hing damit zusammen, daß einige Kirchen für diesen Tag das officium oo. Ss. ganz ausfallen ließen und deßwegen das Todtenofficium mit allen Horen ausstatteten. Das Diöcesanbrevier von Constanz aus dem Jahre 1516 hat keine Spur mehr hievon. Sehr eingeschränkt war das Brevier des Quignonnez, das seit 1535 mit päpstlicher Erlaubniß eine Zeit lang von dem Weltclerus gebraucht werden durfte. Vesper: 3 Psalmen, Magnificat und 3 Orationen; Matutin: nur eine Nocturn mit 3 Psalmen und 3 Lectionen; Laudes: 3 Psalmen, Benedictus und die Orationen.

(Schluß folgt.)

XXV.

Der Humanist Mathias Bredenbach als Exeget.

(Von Richard Heinrichs.)

I. Bredenbach als Exeget im Allgemeinen.

Mit weiteren Studien[3]) über den Humanisten Bredenbach beschäftigt, lassen wir zunächst die Darstellung seiner exegetischen Thätigkeit folgen. Bredenbach schrieb einen Commentar zu den ersten 69 Psalmen (427 Seiten Folio) und zum Evangelium des hl. Matthäus (270 Seiten Folio). Beide Werke erschienen erst nach seinem Tode im Jahre 1560 bei Johann Quentel und Gervinus Calenius in Köln. Die Herausgabe besorgten die Söhne Bredenbach's Dietrich und Tilmann, welche dazu besonders von

1) Binterim, Denkw. VI, 416 mit Berufung auf: Launoy, dissert. de vera causa secessus s. Brunonis cap. 3 und Bolland. Oktbr. tom. III, p. 546.

2) L. c. tom. III, p. 1047 u. 1048.

3) Vgl. R. Heinrichs, Der niederrheinische Humanist und Schulmann Mathias Bredenbach und sein Urtheil über die ‚Reformation'. Frankfurt, Foesser Nachf. 1890.

Digitized by Google

den Professoren der Kölner Universität veranlaßt wurden[1]). Den Commentar zu den Psalmen dedicirten sie dem Erzbischof Gebhard von Köln, den zum Evangelium des hl. Matthäus dem Bischof Robert von Lüttich. Die Commentare erwuchsen aus den Vorträgen Bredenbach's in der Schule zu Emmerich. ‚Unser Vater,' so berichten die Söhne in ihrer Vorrede, ‚erwog bei sich, wie viel daran liege, daß die Jugend recht unterrichtet werde, und verlegte sich nicht weniger darauf, die seinem Unterrichte Anvertrauten durch das Studium der hl. Schrift zur christlichen Frömmigkeit anzuleiten und in der katholischen Lehre zu festigen, als sie in den schönen Wissenschaften zu unterweisen. In unseren betrübten Zeiten sah er klar, wie äußerst verderblich die schönen Wissenschaften, besonders die Gewandtheit im Reden und Schreiben sei, wenn sie einem Menschen eignen, der durch falsche Lehren und schlechte Sitten verdorben ist; daß sie dagegen durch gute Männer dem Gemeinwesen sehr viele und zwar die besten Früchte und unglaublichen Nutzen bringen. Daher wählte er aus jedem Testament die Bücher aus, deren Vorlesung nach seiner Ansicht seinen Zuhörern viel Nutzen und Vergnügen bereite[2]).'

Noch ein unmittelbarer praktischer Zweck leitete ihn hierbei, wie aus der Vorrede zu den Psalmen sich ergibt: ‚Weil unser Vater sah, daß ein guter Theil seiner Schüler aus Mangel an Mitteln oder wegen vorgerückten Alters, nachdem sie in den Wissenschaften mittelmäßige Fortschritte gemacht, aus seiner Schule direct zu den heiligen Weihen eilte, so nahm er in früheren Jahren, nachdem er seine Erklärung des Matthäus vollendet hatte, die Psalmen Davids, die er sämmtlich mit kürzeren Anmerkungen in leichter Bearbeitung vorher erklärt hatte, wieder vor und versah den Text mit einem reicheren Commentar, damit die studirende Jugend eine gewisse Vorbildung habe, mit der ausgerüstet sie für die Vollziehung des heiligen Dienstes Christi und für das Verständniß und die Betrachtung der Geheimnisse mehr unterrichtet und vorbereitet sei[3]).' Bezüglich der Wahl der Psalmen für seine Vorträge spricht sich Bredenbach selber aus: ‚Aus den profanen

1) Vgl. Epistola nuncupat. zum Psalmencommentar.
2) Epistola nuncupat. in comment. in evang. Matth.
3) Epistola nuncupat. in comment. in Psalm.

Digitized by Google

Dichtern sammeln die Studirenden Kraft und Behendigkeit des Geistes, welche den höheren und ernsteren Studien zu gute kommt. Mit dem fortschreitenden Alter muß aber die Jugend auch aus eigenem Antriebe zu den höheren und heiligen Studien sich wenden und das Himmlische betrachten, für das wir das ganze Leben hindurch uns begeistern und zu dem wir hineilen müssen. Damit nun der Uebergang für die Jugend bequemer und leichter sei, schien es mir am besten, sie von den profanen Dichtern zu den Partien der heiligen und göttlichen Lehre zu führen, welche mit jenen die meiste Aehnlichkeit haben. Zu dem Zwecke haben wir uns den lieblichsten Sänger David ausgewählt[1]).'

Sein Vorhaben, die sämmtlichen Psalmen zu erklären, führte Bredenbach nicht aus ‚wegen seiner durch viele Krankheiten erschütterten Gesundheit und andauernder, sehr beschwerlicher Abeiten', wie die Vorrede sagt. Abgesehen von seiner praktischen Thätigkeit an der Schule, waren die letzten Lebensjahre durch die Abfassung der Schrift de dissidiis und die daran sich knüpfenden Vertheidigungsschriften vollends in Anspruch genommen[2]).

Die langjährige Beschäftigung mit der griechisch-römischen Literatur hatte bei Bredenbach nicht jene Verhimmelung des klassischen Alterthums zur Folge, wie bei den jüngeren Humanisten seiner Zeit. Anknüpfend an die Besänftigung des bösen Geistes in Saul durch Davids Spiel, bemerkt er: ‚Sieh', das ist der Ruhm der Leier Davids, das die Kraft seines wahrhaft göttlichen Liedes. Es mögen gehen, die da durch ausgeheckte Fabeln die Musik des Amphion und Orpheus erheben. Wäre auch ganz und gar wahr, was man Unglaubwürdiges erdichtet (andere würden vielleicht sagen: erlogen) hat, so ist es doch nichts im Vergleich zur Leier unseres Dichters[3]).' ‚Die Weisheit der Heiden,' heißt es zu Ps. 44, ‚hat sich beim Aufgange des Lichtes des Evangeliums als reine Thorheit herausgestellt, so daß heute die noch fast unmündigen christlichen Kinder weiser sind, als jene großen Lehrer der Heiden.' Zu den Worten: »in spiritu vehementi conteres naves Tharsis« (Ps. 47) bemerkt er: ‚Auf dem Meere dieser Welt segeln sehr viele

1) Praefatio in comment. in Psalm. p. 1.

2) Vgl. Der niederrh. Humanist Math. Bredenbach ꝛc.

3) Praefatio in Psalm. p. 3 f.

Digitized by Google

Schiffe stolz daher gegen die Kirche Gottes. Ihre Segel sind vom Winde jeglicher Gelehrsamkeit gebläht. Die einen sind geschwellt von der menschlichen Philosophie, andere von dialectischen Spitzfindigkeiten, andere von der Beredsamkeit, andere von den Phantasien der Dichter, andere von häretischer Hartnäckigkeit. Aber alle diese Schiffe wird der Herr zerschmettern, wenn er seinen Wind aus dem Osten wehen läßt.'

Fast gleichzeitig mit den Commentaren Bredenbach's erschien 1564 in Dillingen der Commentar zur Genesis von dem Niederrheinländer Wilhelm Hammer aus Neuß[1]). Wie Bredenbach hatte auch er seine höheren Studien an der Universität Köln gemacht, beide werden uns als ‚triglottos' (lateinisch, griechisch, hebräisch) gerühmt, beide waren Humanisten, voll der Begeisterung für die klassische Literatur und als Vertreter des Humanismus praktisch lehrend thätig, an beiden zogen die Wirren der Zeit stürmend vorüber, ohne sie im Glauben und in der Liebe zur Kirche wankend zu machen, sie erfassen mit richtigem Blick die Schäden des kirchlichen Lebens und doch — welch ein Unterschied in ihren Commentaren! Während der Priester und Dominikaner Hammer „den göttlichen Text fast ausschließlich nur mit Belegen aus den alten klassischen Schriftstellern beleuchtet", finden wir bei Bredenbach nur ganz vereinzelt eine Andeutung, die den Humanisten verräth. Hammer kommt offenbar aus dem Zauberkreis des Humanismus auch dort, wo er ihn nicht auf sich wirken lassen sollte, nicht heraus. Bredenbach verwerthet seine sprachliche Schulung bei Feststellung des richtigen Textes, setzt in großartiger Weise die Stellen der hl. Schrift zu einander in Beziehung, läßt durch die einen Licht auf die anderen fallen und schöpft seine Erklärungen aus dem reichen Schatz der Väterliteratur, aus der Kirchengeschichte und Kirchenlehre und aus seinem innig frommen und tiefen Gemüthe. Bredenbach beherrscht seine humanistische Bildung und läßt sie mit richtigem Tact auf dem Gebiete der heiligen Literatur nicht ihr bedenkliches Spiel treiben. Wie klar er erkannte, daß die gestellte Aufgabe ganz andere Bildungsmittel erfordere, besagen seine Worte (zu Ps. 45): ‚Daran will ich die Jünglinge erinnern, daß sie lernen, ihre Augen vom Fleischlichen zum Geistigen, vom Irdischen

1) Vgl. über ihn Hist.-pol. Bl. Bd. 108, S. 429—438.

Digitized by Google

zum Himmlischen zu erheben und nicht glauben, daß die hl. Schrift interpretirt werden muß wie die profanen Schriftsteller oder die Bücher der Philosophen.'

Auch von der Verachtung und Schmähung der christlichen Vorzeit und ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit, wie sie den jüngeren Humanisten so geläufig war, finden wir bei Bredenbach nichts. Im Gegentheil, er erkennt freudig an, was die Vorfahren Tüchtiges geleistet und der Nachwelt übermacht hatten, und warnt vor dem Dünkel, die eigene Arbeit allzu hoch anzuschlagen. Die Studirenden ‚sollen nicht ohne weiteres verwerfen, was die griechischen und lateinischen Uebersetzungen (des hebräischen Textes) bieten, wenn es auch beim ersten Anschein oder selbst in Wirklichkeit von dem abweicht, was zu unserer Zeit die hebräischen Ausgaben haben. Die aber, welche die Sprachen nicht verstehen, sollen die Studien jener nicht tadeln, welche durch neue Uebersetzungen oder durch neue Erklärungen das in's Licht zu setzen suchen, was vielfach dunkel ist und die bedeutendsten Theologen sehr gequält hat. Ferne sei es, daß wir etwas sagen oder schreiben sollten zur Schmähung der Früheren, deren Studien und Frömmigkeit alle so viel verdanken. Aber wie die uns noch etwas übrig gelassen haben — oder vielmehr wie Gott in seiner Weisheit durch jene übrig gelassen hat, — worauf wir fromme Studien und Arbeiten verwenden können, so werden auch wir nie so viel ausrichten, daß wir unseren Nachfolgern nichts ließen, worauf sie ihrerseits Arbeit verwenden können. Gott gibt jeder Zeit ihren Studienstoff. Unsere Pflicht ist es, die Studien nicht dem Ehrgeize oder der schmutzigen Gewinnsucht dienstbar zu machen, viel weniger noch, durch dieselben die heiligen Männer zu schmähen, welche vor uns gewesen sind, sondern die Ehre unseres himmlischen Vaters, die Auferbauung und den öffentlichen Frieden seiner Kirche in allem Wohlwollen und in gegenseitiger Liebe zu erstreben'[1]).

Die Schwierigkeit, die Psalmen richtig zu verstehen und zu erklären, erkennt Bredenbach darin, ‚daß in den Psalmen alles himmlisch und göttlich, nichts irdisch und menschlich ist. Darum ist den fleischlich gesinnten und nur am Irdischen haftenden Menschen

1) Comment. in Ps. 2, p. 15.

Digitized by Google

das Psalmbuch, wie überhaupt jede prophetische Schrift verschlossen und versiegelt. Das ist auch der Grund, weßhalb Priester, die pflichtmäßig mit Lesung und Erklärung der Psalmen sich beschäftigen müssen, weder bei dem Studium der hl. Schrift, noch im Chore, wo diese Schrift gelesen und gesungen wird, aushalten können, weil sie eben durch die Last des Fleisches niederwärts gebeugt, im Geiste sich nicht zu dem Himmlischen und Göttlichen zu erheben vermögen. Wenn sie hauptsächlich des Gewinnes halber bei Austheilung der sogenannten Präsenzgelder körperlich anwesend sind, so sind sie doch mit dem Geiste anderswo. Solchen kann keine gute Frucht aus der Lesung der hl. Schrift erwachsen. „Der fleischliche Mensch faßt nicht das, was des Geistes Gottes ist“ [1]).‘

Um bei Erklärung der Psalmen richtig zu gehen, ‚muß man sich an die Erklärung der lehrenden Kirche halten und bei schwierigen Stellen, deren Sinn noch dunkel ist, im Gebet von Gott den Geist der Einsicht erflehen. Wie jener Kämmerer der Königin Candaze nach Jerusalem gezogen war, um dort anzubeten und auf der Rückkehr den Diacon Philippus um Erklärung dessen, was er beim Propheten las, bat, so muß auch der, welcher die Schriften der Propheten und Apostel verstehen und durch sie zur Erkenntniß Gottes und dessen, was sich auf unser Seelenheil bezieht, gelangen will, nach Jerusalem gehen, d. h. zur Kirche, um in ihr zu bitten. Denn außer ihr wird Niemand erhört. Die Erklärung von dem, was man liest, muß man von denen entgegennehmen, welche von Gott dazu gesandt sind, die hl. Schrift zu erklären, und die der Sohn Gottes selbst ausgesandt, das Evangelium zu verkünden. Solche sind die Seelenhirten (pastores) und die Lehrer der heiligen Theologie, die Gott gegeben hat zur Vollendung der Heiligen, zum Werk des Dienstes, zur Auferbauung des Leibes Christi. Von diesen müssen wir Laien nach dem Beispiele jenes Kämmerers den Sinn der hl. Schrift lernen unter Anrufung des hl. Geistes und zwar in der Kirche‘.

‚Was aber sollen die thun, denen die Erklärung der hl. Schrift als Pflicht obliegt? Wem sollen diese folgen, wenn sie auf schwierige Stellen stoßen, die von unseren Vorfahren nicht genügend

1) Praefatio in Psalm. p. 6.

Digitized by Google

erklärt sind und die sie selber nicht erklären können? Ich weiß keinen bessern, dem sie folgen könnten, als jenem heiligen, von seinem Meister so sehr geliebten Jünger Johannes. Was that er denn? Hören wir ihn selber in der geheimen Offenbarung. „Und ich sah," spricht er, „in der Rechten dessen, der auf dem Throne saß, ein Buch, das beschrieben war inwendig und auswendig und versiegelt war mit sieben Siegeln. Und ich sah einen mächtigen Engel, der rief mit lauter Stimme: Wer ist würdig, aufzumachen das Buch und seine Siegel zu lösen? Und Niemand, weder im Himmel, noch unter der Erde, vermochte das Buch aufzumachen und hinein zu schauen. Und ich weinte sehr, daß Niemand würdig erfunden wurde, das Buch aufzumachen und hinein zu schauen. Und einer der Aeltesten sprach zu mir: Weine nicht! Siehe, es hat überwunden der Löwe aus dem Stamme Juda, der Sprößling Davids, daß er aufmache das Buch und seine sieben Siegel löse." Siehe, das muß der Lehrer des Evangeliums thun, bei solchen Schwierigkeiten unter Thränen zu Gott seine Zuflucht nehmen und im Glauben den Allegorien und Figuren, von denen im Gesetz und in den Propheten alles voll ist, das anpassen, was, wie wir im Evangelium und den Briefen der Apostel lesen, im Sohne Gottes erfüllt ist. Denn das ist jener Schlüssel Davids; wer ihn hat, der öffnet und Niemand schließt, und er schließt und Niemand öffnet. Unser Herr Jesus Christus ist jener Heilige und Wahrhaftige, der diesen Schlüssel hat. Wie aber öffnet er uns mit diesem Schlüssel die prophetische Schrift? Wodurch anders, wenn nicht durch seine Menschwerdung, sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung, Herrlichkeit und Herrschaft und sein Gericht, wodurch er alles erfüllt, was der hl. Geist durch die Propheten vorhergesagt hat? Das sind schließlich die allersichersten Beweise unseres Glaubens, daß alles, was vorher in den Figuren des Gesetzes und den Allegorien der Propheten verhüllt war, in der Folge durch den Sohn Gottes selbst ausgeführt und vollendet wurde. Darum nahm er jene Zwölf mit sich und sprach: „Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem und es wird alles erfüllt werden, was geschrieben ist durch die Propheten über den Menschensohn." Davon verstanden jene damals noch nichts; denn noch war das Buch verschlossen. Dieses eröffnete er zuerst jenen, welchen er nach der Auferstehung auf dem Wege sich anschloß: „Anfangend von Moses und allen

Digitized by Google

Propheten, erklärte er ihnen, was in der ganzen Schrift von ihm geschrieben stand." Darauf eröffnete er es allen insgesammt, als er sprach: „Das sind die Worte, welche ich zu euch gesprochen habe, als ich noch bei euch war" u. s. w. Dann eröffnete er ihnen den Sinn, damit sie die Schrift verständen. Siehe, das hieß jenes verschlossene und so sorgfältig versiegelte Buch öffnen. Wenn wir diesen Schlüsselträger mit seinem Schlüssel haben, dann wird nichts so unverständlich in den Psalmen sein, was wir nicht erschlossen und ausgelegt klar verstehen können. Er ist's allein, der schließt und öffnet, der als der menschenfreundlichste Mystagoge und Hierophant jenen heiligen Schrein der Figuren und Allegorien öffnet und den zu schauen gelüstenden Gast in alles einführt und nach Eröffnung jener drinnen verborgenen Heiligthümer ihn in der seligsten Bewunderung freudig gestimmt entläßt; ja nicht einmal entläßt, sondern in einem gewissen unglaublichen und unersättlichen Vergnügen bei sich behält, nachdem alle Verhüllungen weggezogen und fortgenommen, in das Heiligthum selbst, in das Heilige der Heiligen ihn einführt und dort in Ewigkeit mit sich wohnen läßt. Er liebt den Gast, den zu schauen gelüstet und der sich's nicht verdrießen läßt, nach dem Einzelnen sorgfältig zu fragen. Die Trägen und Schläfrigen läßt er zu diesen Heiligthümern nicht zu. Damit nun unser Studium und unsere Begier, alles zu schauen und zu betrachten, ihn um so mehr uns geneigt mache, so haben wir das, was wir durch unsern Fleiß und mit Hilfe seiner Gnade als zu diesem süßen und seligen Schauspiel nützlich uns erworben haben, ihm mitgebracht und angeboten, indem wir ihn bitten, daß er die Inbrunst unseres Verlangens anerkenne, den Schlüssel nehme, das Buch aufschließe und in die Kenntniß der Geheimnisse uns einführe[1])."

In dieser wahrhaft herrlichen Partie redet Bredenbach, wie wir sehen, der allegorisch-typischen resp. mystischen Auslegung mit Recht das Wort. Aber er vernachlässigt weder den Literalsinn, noch, wie sich zeigen wird, den historischen Sinn. Gerade auf den Literalsinn kommt es ihm ganz besonders an; Vers für Vers sucht er *ihn* sorgfältig festzustellen. Die ganze Anlage seines Werkes war im voraus auf möglichste Feststellung des richtigen Wortsinnes

1) L. c. p. 6 f.

Digitized by Google

berechnet. Hören wir darüber unsern Autor selber! ‚Zuerst habe ich die einzelnen Psalmen in vierfachem Text vorgelegt: erstens in der Uebersetzung, welcher sich in unserer Zeit die römische Kirche bedient (Vulgata), sodann gegenüberstehend in der griechischen Uebersetzung, drittens in der hebräischen Sprache, viertens in der Uebersetzung, in welche wir die einzelnen Psalmen wortgetreu aus dem hebräischen Text übertragen haben[1]).' Wie der Commentar selbst zeigt und die Herausgeber auch ausdrücklich bemerken, hat Bredenbach sein Versprechen nicht mehr halten können. Nur zu einigen Psalmen waren diese verschiedenen Texte geliefert. Die Söhne standen davon ab, dieselben zu veröffentlichen. Hätte Bredenbach sein Vorhaben ausgeführt, es wäre, wie seine Söhne sagen, ‚fürwahr ein herrliches Werk' geworden. Wenn wir auch zu bedauern haben, daß das nicht geschah, so werden wir doch reichlich entschädigt durch die Art, wie bei den einzelnen Versen und Verstheilen der Wortsinn festgestellt wird. Hier geht Bredenbach regelmäßig auf den hebräischen Text zurück, sucht den Sinn richtig zu stellen durch Zuhilfenahme von Parallelen, indem er aus dem sprachlichen Geist eruirt, wie eine bestimmte Stelle gefaßt werden müsse. Er zieht die Peschito, die arabische Uebersetzung, die chaldäische Paraphrase, die Septuaginta, ja selbst die rabbinische Literatur der früheren Zeit und die zeitgenössischen hebräischen Grammatiker an, um möglichst genau und sicher zu gehen. Vielfach conjecturirt er von dem Septuagintatext auf den von den LXX benutzten hebräischen Text. Weil die Uebersetzungen so oft sich unterscheiden, stellte Bredenbach mit allem Nachdruck die Forderung sprachlicher Kenntnisse. ‚Wen sollten,' führt er zu Ps. 66 aus, ‚so viele und verschiedene Uebersetzungen nicht stutzig machen? Wer kann sich da heraushelfen? Niemand fürwahr, der nicht wenigstens eine mittelmäßige Kenntniß jener Sprachen hat, in welchen die hl. Schrift auf uns gekommen ist. Darum ermahnt uns der hl. Hieronymus so eindringlich zum Studium dieser Sprachen, und in den kirchlichen Canones ist bestimmt, daß an den Akademien dieselben gelehrt werden. Wir empfehlen den Studirenden, wir mahnen und fordern sie auf, daß sie es an diesem so vor-

1) L. c. p. 7.

Digitized by Google

trefflichen Studium der Sprachen nicht mangeln lassen[1]).'

Bredenbach legt selber den Gang seiner Erklärungen dar, indem er zugleich nebst kritischen Bemerkungen die oberste exegetische Regel aufstellt: ‚Nach Vorlegung der einzelnen Psalmentexte haben wir zunächst erklärt, was die bedeutendsten Väter und Lehrer der Kirche über den Sinn des „Propheten" gedacht haben und zwar das mit Rücksicht auf die Uebersetzung, deren sich die einzelnen bedient haben. Darauf sehen wir, wie damit stimmt oder nicht stimmt, was im Hebräischen steht. Dabei vernachlässigen wir nicht, was in den hebräischen Commentaren, besonders bei David Kimchi, als brauchbar sich erweist. Letzterer will oft eine Geschichte anführen, auf die der Psalm sich bezieht, oder eine schwierige Stelle erklären, wobei er aber meist wenig Glück hat. Was könnte wohl auch in solchen Geheimnissen, die er verabscheut, ein verblendeter Jude schauen? Nicolaus von Lyra scheint mir wenig klug gehandelt zu haben, daß er in seinen Commentaren jenem Feinde der christlichen Religion, welchen die Juden Rabbi Salomon nennen, fast überall zu viel Gewicht beigelegt hat. Wenn die Rabbi's etwas vorbringen, was wir gebrauchen können, so wollen wir es von ihnen als von ungerechten Besitzern nehmen. Niemals aber werden wir ihrer Auslegung trauen, ebenso wenig wie der Auslegung jener, welche in unserer Zeit von der Kirche sich getrennt haben. Manche von ihnen haben sogar große Bände zu diesen Psalmen geschrieben. Wir wissen, daß der Ausleger der hl. Schrift vor allen Dingen sich hüten muß, die hl. Schrift zu verdrehen gegen den Glauben der katholischen Kirche[2]). Oft allerdings fassen auch heilige Männer eine Stelle in einem andern Sinne, als sie vom Autor geschrieben ist. Aber das sieht ihnen die katholische Liebe leicht nach, wenn sie nur nicht über das Gebiet des Glaubens hinausgehen, sondern bei ihrer frommen

1) p. 379a zu Ps. 66.

2) Praef. in Psalm. p. 8: ‚Ne scripturam detorqueat alio, quam patiatur ecclesiae Dei catholicae fides.' Bredenbach stellt also, abgesehen von der Forderung der liturgischen Erklärung, alle Regeln auf, die der bedeutende Psalmenerklärer, Val. Thalhofer, aufstellt. Vgl. Thalh. Erkl. der Psalmen (Regensb. 1871) S. 25 ff.

Digitized by Google

Ansicht stehen bleiben[1].' Aehnlich sagt er nach Erklärung der Parabel von den Talenten Matth. 25: ‚Wenn hier sonst noch ein Geheimniß verborgen liegt, dann möge jeder gemäß der ihm verliehenen Gnade forschen, jedoch nur entsprechend dem Glauben der katholischen Kirche.' Noch schärfer drückt er diese Grund- und Hauptregel aller Exegese in seinem Commentar zu Matth. 13 aus: ‚Was die katholische Kirche annimmt, das nehmen auch wir an; was sie verwirft, das verwerfen, verabscheuen, verwünschen auch wir, selbst wenn es von uns ausgegangen wäre und nach unserm subjectiven Ermessen für richtig erkannt würde. Ferne sei es, daß wir von jener Säule der Wahrheit, wie Paulus sie nennt, uns entfernen.'

‚Die Arbeiten der Vorfahren' hat Bredenbach reichlich benützt. Man muß staunen über das gewaltige Material, welches er durcharbeitete. Von den Vätern werden besonders die hh. Hieronymus, Augustin, Hilarius, Basilius, Chrysostomus u. a. angeführt. Selbst der dem 12. Jahrhundert angehörige Grieche Euthymius Zingabenus wird häufig verwerthet. Unter den späteren und zeitgenössischen Erklärern nimmt er Rücksicht auf Nicolaus Lyranus, Johannes Folengius, Felix Pratensis, Erasmus, Johannes von Campen[2]) und den zu gleicher Zeit mit ihm arbeitenden trefflichen Anton Flaminius. Wie es nach S. 420 scheint, benützte er auch das Manuscript des Johanniters Hieronymus Varlenius Sylvius. Hie und da, aber ganz vereinzelt läuft ein Citat aus Vergil, Silius Italikus, Sedulius unter. Oben sahen wir schon, daß er unter den Rabbinen besonders David Kimchi, den bei den Juden berühmten Gelehrten und Commentator des 13. Jahrhunderts, berücksichtigt. Wiederholt wird auch der ebenfalls in hohem Ansehen stehende Joseph Kimchi, der Vater des vorigen, verwerthet; ferner ein Rabbi Salomo und der bedeutendste jüdische Gelehrte des Mittelalters, „der große und bewundernswerthe Weise", wie ihn

1) Cf. Comment. in Psalm. p. 7 f.

2) Von Campen, Professor in Löwen, erklärte einzelne Bücher des A. und N. Test. zu Krakau, Venedig, Verona; in Rom zählte er den berühmten Cardinal Contarini unter seinen Zuhörern. Vgl. über ihn Franz Hipler, Beiträge zur Gesch. des Humanismus. Braunsberg 1890.

Digitized by Google

die Juden nannten, Aben Ezra. Daß Bredenbach sein hebräisches Material nicht aus zweiter oder dritter Hand entlehnte, sondern die rabbinistische Literatur selber durchforschte, ergibt sich nicht bloß aus der ganzen Art seiner Erklärung, die den Eindruck vollster Sicherheit und Selbstständigkeit macht, sondern auch ausdrücklich aus einer Stelle in seiner Schrift de dissidiis. Dort vertheidigt er seine Auffassung der Stelle Matth. 16: Tu es Petrus et super hanc petram etc., wonach richtig Petrus und petra sachlich dasselbe ist. ‚Damals,' sagt er, ‚als ich diese Stelle bei Matthäus erklärte, habe ich die jüdischen Rabbinen nachgeschlagen, die dasselbe lehren[1]).' Thatsächlich beruft er sich nun in seinem Commentar zu Matth. 16 mit dem hl. Hieronymus auf den hebräisch-syrischen Sprachgebrauch und fährt dann fort: ‚Das bestätigt auch Elias Levita, dieser zu unserer Zeit berühmte jüdische Grammatiker, in seinem Werke, das »Thesbites« betitelt ist.' Hieran schließt sich die Anführung der betreffenden Stelle im hebräischen Text und die Erklärung aus dem hebräischen Sprachgebrauche.

Im Psalmencommentar handelt Bredenbach in einleitenden Abschnitten über den Titel des Psalmbuches, über den oder die Verfasser der Psalmen, über die Schwierigkeit, die Psalmen zu erklären, und über die Lösung dieser Schwierigkeit. Bei der Erklärung wird, je nachdem der Psalm es fordert, über den Titel und Verfasser, den Hauptinhalt, die Person des Redenden im Psalme, über den Anlaß der Abfassung, über den moralischen und mystischen Sinn vor der Einzelerklärung gehandelt. Dann wird Vers für Vers erklärt und dabei sorgfältig der Text richtig gestellt, stellenweise die Einzelerklärung unterbrochen und der mystische oder moralische Sinn einer Stelle (z. B. in Ps. 4) in besonders markirten Abschnitten dargelegt. So verfährt er verschieden, je nachdem das Bedürfniß es ihm zu fordern scheint, und bringt dadurch Abwechselung und Leben in seine Erklärungen.

Zum Commentare des Matthäus hat Bredenbach keine Einleitung geliefert. Nach der von den Herausgebern verfaßten Vorrede war der Commentar schon längst ausgearbeitet[2]). Er ist demnach früher, als der in die Psalmen geschrieben. Auch diese

1) De dissidiis p. 176. — 2) Epist. nuncupat.

Digitized by Google

Arbeit wurde auf die ausdrückliche Bestimmung des Vaters hin den Professoren der Kölner Universität unterbreitet, welche prüfen sollten, ob der Inhalt mit der römischen katholischen Lehre übereinstimme[1]). Was wir bezüglich der Psalmenerklärung vorhin über die Erudition des Verfassers bemerkten, das gilt mutatis mutandis auch hier. Die linguistische Erklärung tritt allerdings mehr zurück; nur vereinzelt wird besonders bei Stellen aus dem Alten Testament auf griechische und hebräische Spracheigenthümlichkeiten näher eingegangen. Aber hier wie dort zeigt sich dieselbe Feinheit der Diction, dieselbe exegetische Gewandtheit in der Erklärung, derselbe erhabene Standpunkt, von dem aus er uns bald in das Erlösungswerk, in die Geheimnisse und Lehren der Kirche, bald in die Tiefe des menschlichen Herzens, dann wiederum in das Gewirre seiner Zeit, in welches seine ernst mahnende Stimme kräftig hineintönt, blicken läßt. Wir werden dieses Urtheil durch Vorlegung einzelner Partien aus beiden Werken noch näher begründen. Bredenbach's Exegese nimmt stellenweise einen apologetischen Charakter an, je nachdem in dem zu Erklärenden ein Anlaß sich bietet, die Angriffe der Neuerer auf die kirchlichen Lehren und Einrichtungen zurückzuweisen oder die Schäden, welche durch sie das ganze öffentliche Leben erlitten, ihnen vorzuhalten. Beide Commentare sind Belege für das, was er in seiner Schrift de dissidiis sagt: ‚Es war immer meine erste und angelegentlichste Sorge, beim Unterrichte auf alle Weise die Jugend in dem alten Glauben und in der alten Religion unserer Väter und der katholischen Kirche zu halten und zu festigen[2]).' (Schluß folgt.)

XXVI.

Zum Schulstreit in Nordamerika

veröffentlicht soeben der Hochwürdigste Bischof Meßmer von Green-Bay ein Pastoralschreiben. Dasselbe ist eines der beachtenswerthesten Actenstücke in dem Streite, in welchem es sich um Sein oder Nichtsein der kirchlichen Schulen handelt. Möge es deßwegen hier eine Stelle finden:

1) Ibid. — 2) De dissidiis praef. p. 6.

Digitized by Google

Theuere geliebte Brüder!

Nur noch einige wenige Tage und unsere Schulen werden wieder zum Empfange Euerer Kinder geöffnet werden, um dort zu lernen, was sie in diesem und im nächsten Leben glücklich machen wird. Aus vielen Gründen halte ich es bei dieser Gelegenheit für meine heiligste Pflicht, einige wenige Worte von der größten Wichtigkeit für alle an Euch zu richten.

Während des letzten Schuljahres haben verschiedene Ursachen sich verbunden, um unter unserem katholischen Volke den Glauben an die Nothwendigkeit der Pfarrschulen zu schwächen. Der hierdurch angerichtete Schaden ist um so größer, als er zumeist von denjenigen des eigenen Haushaltes kam, während Feinde außerhalb der Kirche sich mit ihren ausgedehnten Kräften verbanden. Liberalisirende Meinungen, die stets den wahren katholischen Interessen nachtheilig, sentimentale Phrasen von einem engeren Umgang mit unseren getrennten Brüdern appellirten an einen falschen und nicht in der Wirklichkeit vorhandenen Patriotismus, unwahre Beschuldigungen von ausländischem und treulosem Nationalismus, hochtrabende und keinen Unterschied machende Lobeserhebungen des Publikschulsystems, zusammen mit einer spottenden und unbilligen Beurtheilung unserer Pfarrschulen, ein heuchlerisches Mitgefühl mit den armen „doppelt besteuerten" Katholiken, sogar das einfältige Gespenst eines Conflictes mit den politischen Mächten — alles dieses wurde in's Spiel gebracht, um die Katholiken dieses Landes zu der Ansicht zu bringen, daß Pfarrschulen, katholische Schulen, nicht länger mehr opportun seien. Nicht genug damit. Durch die mitverschworenen Anstrengungen einer antikatholischen Presse unterstützt — ja wir schämen uns, es zu sagen, — durch einige wenige Blätter, welche vorgaben, die wahren Exponenten eines amerikanischen Katholicismus zu sein, und durch eine verkehrte Auslegung einiger Vorschläge des päpstlichen Delegaten wurden viele Katholiken zu dem Glauben geführt, daß der Papst selbst die Decrete des letzten Plenarconcils abgeschafft habe und daher katholische Eltern in Amerika absolut frei seien, ihre Kinder in die öffentlichen Schulen, unabhängig von allen Bedingungen oder Umständen, zu senden.

Gegen diese falschen Meinungen erhoben viele Bischöfe, Priester und sogar Laien ihre Stimmen. Aber vergeblich. Der Sturm und

Digitized by Google

Kampf der Meinungen ging weiter. Dann erhob sich der ehrwürdige Hoheprieſter, welcher das Schifflein Petri ſteuert, und gebot den wogenden Wellen Ruhe und Stille. Horchen wir auf ſeine eigenen Worte. In dem unterm 31. Mai 1893 datirten und durch den Cardinal-Erzbiſchof von Baltimore an die Hierarchie der Vereinigten Staaten gerichteten Schreiben ſagt unſer hl. Vater Leo XIII.:

„Nach reiflicher Erwägung dieſer Angelegenheit ſind Wir zu der feſten Ueberzeugung gelangt, daß derartige Auslegungen der Meinung Unſeres Delegaten nicht entſprechen, wie ſie thatſächlich dem Geiſte dieſes Apoſtoliſchen Stuhles zuwider ſind. Denn die allererſten Vorſchläge des Erzbiſchofs von Lepanto waren aus den Decreten des dritten Plenarconcils von Baltimore gezogen und erklären ausdrücklich, daß katholiſche Schulen auf das Eifrigſte gepflegt werden ſollen und daß es dem Urtheile und Gewiſſen des Ordinarius der Diöceſe überlaſſen iſt, nach den Umſtänden zu entſcheiden, wann es erlaubt und wann es nicht erlaubt ſei, die öffentlichen Schulen zu beſuchen.“

Der Papſt drückt dann Seine Ueberraſchung aus, daß die Aeußerungen Seines Delegaten überhaupt Jemand ſo falſch auslegen konnte. Leo XIII. ſagt bezüglich des Monſignore Satolli:

„Während er ſeine Vorſchläge der erlauchten Verſammlung in New-York darlegte, erklärte er ausdrücklich ſeine Bewunderung für den Eifer, der von den Biſchöfen Nordamerika's in den höchſt weiſen Decreten entwickelt war, die das dritte Plenarconcil von Baltimore für die Förderung der katholiſchen Jugenderziehung erlaſſen hatte. Er fügte noch hinzu, daß dieſe Decrete, ſofern ſie eine allgemeine Regel für das Verfahren der Katholiken enthalten, gewiſſenhaft beobachtet werden ſollen; und daß, obgleich die öffentlichen Schulen nicht ganz verdammt werden ſollen (da es ja Fälle gibt, wie das Concil ſelbſt anerkennt, in denen es erlaubt iſt, dieſelben zu beſuchen), doch jede Anſtrengung gemacht werden ſolle, um die katholiſchen Schulen zu vervielfältigen und ſie zu voller Blüthe zu bringen.“

Nachdem Er ſo die Meinung Seines Delegaten erklärt hat, entſcheidet der hl. Vater jetzt beſtimmt und in einer nicht mißzuverſtehenden Weiſe die ganze Frage. Er ſagt:

„Damit aber in einer Frage von ſo großer Wichtigkeit kein weiterer Platz für irgend einen Zweifel oder für irgend welche

Digitized by Google

Meinungsverschiedenheit bleibe, erklären Wir noch einmal, wie Wir bereits in Unserem Briefe vom 23. Mai letzten Jahres an Unseren ehrwürdigen Bruder, den Erzbischof, und die Bischöfe der Kirchenprovinz New-York, erklärt haben, daß die Decrete, welche die Baltimorer Concilien im Einklange mit den Weisungen des heiligen Stuhles hinsichtlich der Pfarrschulen erlassen haben und was immer sonst von den römischen Päpsten direct oder durch die Congregation der Propaganda hinsichtlich der Schulfrage vorgeschrieben worden ist, auch in Zukunft beständig beobachtet werden soll."

Hier nun, theuere Geliebte, legt der heilige Vater die Regel nieder, nach welcher die Katholiken Amerika's in dieser sehr wichtigen Frage bezüglich der öffentlichen und Pfarrschulen sich leiten lassen sollen. Ihr sollet Euch nicht führen lassen von sogenannten Römischen und Washington-Depeschen; nicht durch die selbst angemaßte Autorität dieses oder jenes geistlichen Vorlesers; nicht durch einfältige Zeitungsberichte und geschickt erfundene Interviews mit Priestern, die einzig prominent geworden in Folge ihrer Opposition gegenüber der bischöflichen Autorität; noch durch jene katholischen Blätter, welche bekannt sind als Führer der sogenannten liberalen Bewegung in der amerikanischen katholischen Kirche. Nichts von alledem ist eine passende Richtschnur katholischen Glaubens oder Lebens. In den versuchenden Stunden innerer Uneinigkeit und Streitigkeiten werden die gläubigen Kinder der Kirche einzig horchen der Stimme ihrer rechtmäßigen Hirten, welche der heilige Geist bestimmt hat, sie zu schützen gegen falsche Lehren. Nun, theuere Brüder, Ihr wisset wohl, daß die Kirche zu allen Zeiten, besonders aber in unserem gegenwärtigen Jahrhundert, die absolute Nothwendigkeit der christlichen Kindererziehung verkündigt hat. Als die ungläubigen Grundsätze der französischen Revolution, welche das Kind von der Familie und die Schule von der Familie rissen, ihren Anfang nahmen, in die europäischen gesetzgebenden Kammern zu bringen, und als die Erstlingsfrucht dieser verderblichen Lehren, die sogenannte „Gemeinschule", geboren war und denominationelle oder Sectenschulen verboten wurden, da protestirten die Päpste und Bischöfe, sowie die katholischen Laien aller Länder laut gegen diese verderblichen, der katholischen Lehre entgegengesetzten und das katholische Leben zerstörenden Neuerungen. Seit jener Zeit ist das katholische Volk stets gelehrt worden:

Digitized by Google

1. Daß die sogenannten Gemein- oder neutralen oder Public-Schulen, von denen die Religion nach dem Gesetze ausgeschlossen, und wo die Kinder der verschiedenen religiösen Denominationen ohne Unterschied durch Lehrer von ebenso verschiedenen Glaubensbekenntnissen unterrichtet werden, in ihrer wahren Natur stets für den katholischen Glauben gefährlich sind.

2. Daß katholische Eltern deßhalb, wo eine katholische Schule sie haben können, verpflichtet sind, ihre Kinder in jene Schule zu schicken und dieselben von der Publikschule fern zu halten.

3. Daß, wo katholische Eltern es physisch oder moralisch unmöglich finden, ihre Kinder in eine katholische Schule zu schicken, oder in anderen Worten, wo die Publikschule das einzige Mittel für ihre Kinder ist, den nothwendigen weltlichen Unterricht zu erlangen, daß da jene Eltern ihre Kinder zur Gemeinschule schicken können, vorausgesetzt indessen, daß jedes Mittel und jede Vorsicht daheim und in der Oeffentlichkeit angewendet wird, um die dem katholischen Glauben ihrer Kinder drohende Gefahr zu beseitigen oder derselben zu begegnen.

4. Daß das Urtheil über eine solche moralische Unmöglichkeit, eine katholische Schule zu besitzen, oder über die größere oder geringere Sicherheit in Bezug auf jene Gefahr nicht den katholischen Eltern, sondern der Kirche, welche in dem Bischofe der Diöcese repräsentirt wird, zusteht. Ihm gebührt es, autoritativ zu entscheiden, wann oder unter welchen Umständen und Bedingungen einem katholischen Kinde erlaubt werden mag, eine öffentliche, nicht Secten-Schule zu besuchen.

So, theuere Brüder, sind die „Anordnungen des hl. Stuhles", so „was außerdem vorgeschrieben worden von den römischen Päpsten, sei es direct oder durch die heiligen Congregationen". Zur Ausführung dieser Grundsätze katholischer Lehre und Moralität haben die Baltimorer Concilien ihre Decrete bezüglich der Pfarrschulen angeordnet und verfügt. Alle diese Anweisungen, Vorschriften und Decrete „müssen streng beobachtet werden". So befiehlt es Leo XIII. Jedes wahre Kind und treue Glied der heiligen Kirche wird der Stimme des obersten Hirten der Heerde Christi freudig gehorchen.

In dieser Beziehung wünschen wir auch, theuere geliebte Brüder, Euch zu warnen vor einer irrigen Meinung. Es ist von

Digitized by Google

einigen wenigen katholischen Blättern, welche es besser wissen sollten, gemeldet worden, daß die Kirche niemals die öffentlichen Schulen verurtheilt habe. Solches zu hören, mag unseren nicht katholischen Mitbürgern einiges Vergnügen, sowie eine gewisse Befriedigung gewähren. Doch die Kirche hat die öffentlichen Schulen verurtheilt; sie mußte so handeln, da ihre Mission ihr gebietet, all dasjenige zu verurtheilen, was immer dem katholischen Glauben schädlich ist. Aber merket wohl: die Kirche verurtheilt diese Schulen einzig nur so lange und insoweit, als sie eine Quelle von Gefahren für unsere katholischen Kinder bilden. Die Kirche hat niemals unseren protestantischen Mitbürgern oder den Juden und Ungläubigen verboten, diese Schulen zu besuchen. Die Kirche hat niemals in Abrede gestellt, daß die allgemein bekannten Verhältnisse eines Landes solche „Gemein-" oder neutralen Schulen als Art eines nothwendigen Compromisses oder als das einzig mögliche Mittel des öffentlichen Unterrichtes fordern mögen. Ja mehr noch: die Kirche erlaubt ihren eigenen Kindern, diese Schulen zu besuchen, insofern vernünftige Gründe vorhanden, wenn immer auf dem Wege geeigneter Mittel und Vorsichtsmaßregeln eine solche Schule ihrem katholischen Glauben und ihrer Tugend nicht länger gefährlich ist. So lange aber eine solche Gefahr von der Publikschule nicht entfernt wird, ist sie und bleibt sie von der Kirche für irgend ein katholisches Kind verboten und in diesem Sinne auch verurtheilt. Diese Verdammung des Systems der „öffentlichen Gemeinschulen" bleibt eben eine pure religiöse Frage. Die Kirche bekümmert sich nicht um die verschiedenen Unterrichtsmethoden oder Systeme in jenen Schulen, noch befaßt sie sich direct mit den verschiedenen, darin gelehrten Unterrichtszweigen oder den dort beschäftigten Lehrern. Der religiöse oder irreligiöse Charakter, die christliche oder unchristliche Atmosphäre, der katholische oder nicht katholische Geist der Institution ist das einzige Fundament, auf welches die Kirche ihr Urtheil stützt, ob ihre Kinder die Schule besuchen können oder nicht, ob jene Schule zu verurtheilen sei oder nicht. Es würde thöricht sein, die vielen Vortheile nicht anzuerkennen, deren wir uns durch die öffentlichen Schulen erfreuen, sowie die unzähligen und weitgehenden Mittel, welche sie zu solidem Wirken befähigen. Aber aus allen diesen Dingen können katholische Kinder für sich keinen Nutzen ziehen, so lange ihr Glaube irgend einer ernsthaften

Digitized by Google

Gefahr ausgesetzt werden würde. „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner eigenen Seele aber Schaden leiden würde?“ sind die feierlichen Worte unseres Heilandes. Sie sind der Schlüssel für jede Aeußerung der Kirche in dieser Schulfrage.

Theuere geliebte Brüder! Nachdem man nun die theuere und nicht mißzuverstehende Stimme unseres hl. Vaters gehört, wie auch die ernstliche Besorgniß unserer amerikanischen Plenarconcilien zu Gunsten der Errichtung und Vervollkommnung katholischer Schulen kennen gelernt und die hohe Wichtigkeit einer gründlichen katholischen Erziehung erfaßt hat, werden die Katholiken der Diöcese Green Bay, dessen fühlen wir uns versichert, mit dem gleichen Eifer und derselben Wärme, die sie unter unseren verehrten Vorgängern im Interesse der Unterstützung unserer Schulen bekundet haben, gewiß weiter fortfahren, neue, wo immer es möglich, zu errichten und freudig den Anstrengungen ihrer Seelsorger beistehen, indem sie ihre Schulen auf jenen Grad der Vollkommenheit und Wirksamkeit bringen, daß das Werk wahrhaft ein solches zur Verherrlichung Gottes, zur Ehre der heiligen Kirche, zum ewigen Heile ihrer Kinder, sowie ihrer eigenen Seelen und so also zum Segen und zur Wohlfahrt unseres Landes werde. Werfet von Euch die thörichte Furcht, daß Euere Kinder in unseren Pfarrschulen nicht genügend würden unterrichtet werden. Die große und prachtvolle Entfaltung der katholischen Unterrichts-Ausstellung in der Weltausstellung zu Chicago hat sich für unsere Mitbürger zu einer unverfälschten Ueberraschung erwiesen, sowie zu einem wohlverdienten Tadel für viele schwachherzige Katholiken.

Mit jedem Jahre schreiten unsere Schulen voran, und der Tag ist nicht fern, da jeder Katholik des Landes mit Stolz auf sein Werk zeigen, sowie mit Dankbarkeit zu dem Geber alles Guten ausrufen wird: Möge Gott unsere Schulen segnen! Ja, möge der Segen des Himmels herabsteigen auf unsere katholischen Eltern, Kinder und Lehrer, auf uns alle, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.

Digitized by Google

XXVII.

Literatur.

De scientia media seu Thomismi cum Molinismo concordia. Dissertatio auctore *Fr. Dr. Zigon.* Görz 1893. 137 S.

Dem Titel des Buches zufolge erwartet man, der Verfasser müsse eine gewisse Vermittelung zwischen den zwei genannten Lehrsystemen gesucht und gefunden haben; in Wirklichkeit aber steht er durchwegs auf molinistischem Standpunkte. Der Umstand, daß mitunter nebensächliche Aufstellungen des einen und des andern Theologen molinistischer Richtung bekämpft werden, ändert nichts an dieser Thatsache.

Dr. Zigon zeigt — um gleich das Verdienstvolle an seiner Arbeit hervorzuheben — große Belesenheit in der einschlägigen Literatur und kann unter den neuesten Vertheidigern des molinistischen Lehrsystems einen ehrenvollen Platz beanspruchen. Jedoch geht seine Arbeit über die diesbezüglichen Leistungen anderer Theologen im Wesentlichen nicht hinaus. — Um den Inhalt und den ganzen Charakter des Werkes näher zu kennzeichnen, ist vor allem zu beachten, daß in demselben keineswegs, wie man aus dem Titel vermuthen möchte, ausschließlich oder wenigstens ganz vorherrschend von der scientia media die Rede ist; es werden vielmehr nahezu alle Punkte der Gnadenlehre, wo die zwei bekannten Systeme von einander abweichen, ganz bedeutend in die Discussion hineingezogen. Was insbesondere die scientia media betrifft, sind folgende Punkte hervorzuheben: 1) Daß Gott die bedingt zukünftigen Handlungen aller vernünftigen Wesen mit voller Gewißheit erkennt, läßt sich aus den Quellen der Offenbarung und aus der Vernunft unwiderleglich beweisen. 2) Diese Erkenntniß nimmt in Gott eine gewisse Mittelstellung zwischen der scientia visionis und der scientia simplicis intelligentiae ein; sie kann jedoch andererseits auch als eigenartiges Theilmoment der scientia simplicis intelligentiae angesehen werden. 3) Worin das Mittel (medium in quo) zu

Digitized by Google

suchen sei, auf Grund dessen der Verstand des Allweisen den Inhalt dieses eigenartigen Wissensgebietes erreicht, ist eine Frage, die bis jetzt noch keine befriedigende Lösung gefunden hat und für den menschlichen Verstand wohl immer ungelöst bleiben wird. 4) Jedenfalls darf dieses Erkenntnißmittel nicht in den vorgeblichen decreta Dei subjective absoluta et objective conditionata der Thomisten gesucht werden, weil die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen natura et ratione früher ist, als alle thatsächlichen Willensbeschlüsse Gottes und somit vom Willen Gottes formell unabhängig bleibt. 5) Uebrigens muß sich einerseits der Allmächtige bei Ausführung seiner Pläne nach außen und namentlich bei der Prädestination nothwendig dieses Wissens bedienen und andererseits bildet eben dieses Dazwischentreten der scientia media das unentbehrliche Bollwerk für die geschöpfliche Freiheit. 6) Folgerichtig erkennt Gott auch die wirklich zukünftigen Handlungen des wahlfreien Geschöpfes nicht anders, als auf Grund der scientia media im Zusammenhalt mit den auf dieser scientia fußenden Willensbeschlüssen.

Der Darstellung wäre hin und wieder größere Klarheit und der Sprache mehr Leichtigkeit zu wünschen. Mißfallen hat uns auch, daß die Polemik nicht selten (vgl. S. 35, 41, 43, 63, 93, 120, 129) einen unedlen Ton annimmt. — Hiemit glauben wir den Werth des Buches der Hauptsache nach richtig angegeben zu haben.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

William George Ward and the catholic Revival. By *Wilfrid Ward.* London, Macmillan and Comp. 1893. 8°. XLVI, 468 pag. 14 shil.

Der im Jahre 1882 verschiedene englische Philosoph William George Ward ist den Lesern dieser Zeitschrift ein alter Bekannter. Ueber seine Bemühungen, die päpstliche Lehrautorität gegenüber dem aus München nach England eingeführten theologischen Liberalismus zu schützen, hat der selige Scheeben im Katholik 1867, II, 349—366 in dem Aufsatze „Ueber eine theologische Controverse jenseits des Canals" ausführlich Bericht erstattet. Auf Wilfrid Ward ist der Geist seines Vaters übergegangen, durch eine Reihe philosophischer Arbeiten hat er sich in England einen Namen erworben und erhielt auf Grund derselben den Posten eines Exami-

Digitized by Google

nators in der Philosophie an der freien königlichen Universität in Dublin. Nachdem er bereits 1889 in dem gelehrten Buche »William George Ward and the Oxford Movement« die Entwickelung seines Vaters in dessen anglikanischer Periode, welche mit Ward's Conversion 1845 ihr Ende erreichte, dargelegt, schildert er jetzt mit ebenso viel Pietät als Gerechtigkeit die Thätigkeit des Vaters während seiner katholischen Zeit (1845—1882). In der Vorrede lesen wir: „Jene Männer, welche seine (des Vaters) am meisten hervorstechenden Richtungen annahmen, waren nicht Engländer, sondern Deutsche" (VII). Wer diese Männer waren, erfährt man S. 161, wo die Namen Heinrich und Scheeben genannt werden.

Ward's Entwickelungsgang als Katholik umfaßt drei Perioden. Die erste reicht von 1852—1859. Damals docirte er auf Befehl des Cardinals Wiseman dogmatische Theologie im St. Edmundscolleg bei London. Nach den Aussagen seiner besten Schüler empfangen wir ein treues Bild seiner segensreichen Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller. Auch seine damaligen Collegen, unter denen Cardinal-Erzbischof Vaughan hervorragt, schildern Ward mit großer Ausführlichkeit. Vaughan, anfangs ein Gegner Ward's, sah sich gar bald gezwungen, vor der Geistesmacht des vollständig zum Scholastiker gewordenen Convertiten seine Waffen zu strecken. Als Lehrer der Dogmatik verfolgte Ward ein dreifaches Ziel: Erstens die Scholastik zu Ehren zu bringen, zweitens seinen Schülern einen ausgedehnten Schatz sicheren Wissens zu übergeben, und drittens, würdige und eifrige Priester aus ihnen zu bilden. In der Erwiederung auf die ihm beim Abschied überreichte Adresse der Studenten hob er bedeutungsvoll hervor, daß er ihr größter Feind gewesen, hätte er lediglich ihre Verstandesbildung als Ziel angestrebt.

Ward's zweite Periode umfaßt die Jahre 1860—1870. Jetzt übernimmt er auf Anrathen Wiseman's die Leitung der Dublin Review, welche seit der Rede Montalembert's in Mecheln im August 1863 und der Ansprache Döllinger's im September 1863 zu München einen, ursprünglich nicht beabsichtigten polemischen Charakter annahm. Die Vertheidigung des Syllabus und die Erörterung einer Reihe von Fragen, welche mit dem Dogma von dem unfehlbaren päpstlichen Lehramte in Verbindung stehen, führten Ward zur Abfassung einer langen Reihe trefflicher Abhandlungen, die er nachher gesammelt herausgab und die zu den Perlen der

Digitized by Google

theologischen Literatur Englands gehören[1]). Mehrere Jahre vor seinem Tode hat Ward selbst als charaktervoller Mann anerkannt, daß er in der Hitze des Streites und im Streben, gewisse Sätze bis in ihre äußersten Folgerungen zu entwickeln, damals zu weit gegangen. Aber im Ganzen hat das vaticanische Concil ihm Recht gegeben. Für eine genaue Würdigung des Cardinals Newman enthält unser Buch wichtige Beiträge, und zwar solche aus dem Briefwechsel zwischen W. G. Ward und Newman, sowie aus Unterredungen Newman's mit Wilfrid Ward. In den Grundsätzen stimmte der Cardinal mit W. G. Ward überein, mit nichten war er ein Anhänger der liberalen Münchener Theologie. Erst in der Anwendung der Grundsätze auf die praktischen Fragen des Lebens gingen beide Männer auseinander.

Nach dem Vaticanum hat Ward sich wieder seinen Lieblingsstudien aus der Oxfordzeit zugewendet. Wie er in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts Stuart Mill's Logik und Volkswirthschaftslehre in Kritiken besprochen, welche die Aufmerksamkeit aller betheiligten Kreise erregten, so setzte er am Abend seines Lebens seine Kraft zur Vertheidigung des Theismus ein. Die wider die Agnostiker verfaßten Aufsätze hat sein Sohn Wilfrid in zwei Bänden herausgegeben[2]). Sie bekunden eine ausnehmende Schärfe des Denkens und innige Bekanntschaft mit allen Strömungen des modern englischen Geisteslebens. Hochinteressant ist das Kapitel über die »Metaphysical Society«, zu welcher die bedeutendsten Männer Englands gehörten und in deren Versammlungen Ward eine große Rolle spielte. Aus allem entnehmen wir, daß Ward ein ächter katholischer Mann war, welcher seinem Glauben nachlebte. Zwei seiner Töchter, welche Ordensfrauen wurden, führen in lesenswerthen Schreiben ihren Beruf zum Ordensleben direct auf den Einfluß des Vaters zurück.

---

1) Essays on devotional and scriptural Subjects. By William George Ward, D. Ph. (Reprinted from the Dublin Review). London 1879. XXXII, 467 pag. — Essays on the Church's doctrinal Authority. By William George Ward, D. Ph. (Mostly from the Dublin Review). London 1880. XL, 565 pag.

2) Essays on the Philosophy of Theism. By the late W. G. Ward. Reprinted from the Dublin Review. Edited with an Introduction by Wilfrid Ward. London 1884. 8°. I. vol. X, 390 p.; II. vol. VIII, 349 p.

Digitized by Google

Ward's neue Schrift verdient die Aufmerksamkeit der deutschen Theologen. Wir hoffen, daß er im Laufe der Zeit die dogmatischen Vorlesungen seines verewigten Vaters der Oeffentlichkeit übergeben wird. B.

---

1. **Die Religion der afrikanischen Naturvölker.** Von Professor Dr. Wilhelm Schneider. Aschendorff, Münster i. W. 1891. XI u. 283 S. gr. 8°.

2. **Der Buddhismus** nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine culturhistorische Studie von Dr. Isidor Silbernagl, Universitätsprofessor in München. München, E. Stahl 1891. gr. 8°. VIII u. 196 S. Preis *M.* 3.

1. Auf allen Gebieten der Erkenntniß sucht die moderne, dem Atheismus offen oder versteckt ergebene Wissenschaft die christliche Welt- und Lebensauffassung möglichst zu unterminiren und in ihren Grundfesten zu erschüttern. Wie vornehmlich in der Philosophie, in der Natur- und Geschichtsforschung, sowie in der negativen Bibelkritik, so thut sie es auch speciell im Bereiche der allgemeinen Religionswissenschaft. Auf letzterem Gebiete müssen insbesondere die Naturvölker häufig herhalten, um dem Naturalismus und Darwinismus zur Stütze zu dienen und den Beweis zu liefern, daß die christliche Lehre von dem Ursprunge und der Geschichte der Religion eine irrige sei. Es war deßhalb ein verdienstliches Unternehmen, daß der Herr Verfasser obigen Werkes auf Grund sehr ausgebreiteter Studien mit trefflichen Waffen ebenso gewandt als sicher diesem Treiben entgegentrat, ähnlich wie es früher der Unterzeichnete in seinem Buche „Heidenthum und Offenbarung" (Mainz, Kirchheim 1878) rücksichtlich der ältesten Culturvölker der Welt gethan hat.

Das Werk zerfällt nach einer kürzeren Einleitung, welche die allgemeinen Grundzüge des afrikanischen Religionswesens zum Gegenstande hat, in fünf Abschnitte, von denen der erste über das Gottesbewußtsein, die Schöpfungs- und Urstandssagen der verschiedenen afrikanischen Völker handelt, der zweite deren pessimistisch-spiritistische Naturauffassung, sowie ihre Geister- und Todtenverehrung bespricht, der dritte den Fetischismus und verwandte Arten des Aberglaubens, der vierte den Hexenwahn und die Hexenverfolgung, sowie die Gottesurtheile und endlich der fünfte den Unsterblichkeitsglauben in Afrika darstellt.

Digitized by Google

Der Herr Verf. kommt bei seinen Untersuchungen zu dem Ergebniß, daß die Bewohner des „dunklen Erdtheils" mit der Vorstellung von einem höchsten, machtvollen und schöpferischen Wesen wohl vertraut sind. Kein Forscher konnte bisher ein wirklich religionsloses Volk unter ihnen nachweisen. Freilich trägt der afrikanische Gottesbegriff unverkennbare Züge von Verkümmerung oder Verzerrung eines ursprünglich reineren Gottesbewußtseins an sich. Die im Ganzen spärlichen religiösen Ueberlieferungen und Sagen aus einer besseren Vorzeit sind phantastisch entstellt und daher unverständlich geworden. Doch kommen in Südafrika Gebräuche, Reinigungs- und Sühnopfer vor, welche auffallend an das Religionswesen Altisraels erinnern. Ja, die Natalkaffern haben sogar bis auf den heutigen Tag das Andenken an einen berühmten Ahnherrn ihrer Fürsten, Namens Moses, bewahrt, an den sie sich im Gebete wenden. Ueberdies darf das Ophir Salomo's, wie Merensky gezeigt hat, in der Gegend von Sofala in Südafrika gesucht werden, und es läßt sich nicht ohne Grund vermuthen, daß die Zulu und ihre Verwandten aus einer Mischung der in salomonischer Zeit eingewanderten Israeliten und Araber mit den Eingeborenen des Landes entstanden sind. Auch hat sich in manchen Sagen die Erinnerung an eine urzeitliche Verschuldung der Menschen erhalten. Die Neger sind sonach wohl gottentfremdet, aber nicht gottlos. Ihr Denken von Gott ist würdiger, als ihr Verhalten gegen ihn. Und der Grund hiefür liegt in ihrem Glauben, daß Gott den schwarzen Menschen verlassen und der Herrschaft launenhafter Geister überantwortet habe.

Infolge dieser pessimistischen Ansicht sind die afrikanischen Völker einem wüsten Geister-, Fetisch- und Hexenwahn verfallen. Der Fetischdienst ist nichts anderes als eine besondere Art oder vielmehr eine Entartung der Geisterverehrung; denn nach dem Glauben der Neger wohnt dem Fetischkörper ein besonderer machtvoller Geist ein. Es ist daher auch die in der neueren Zeit vielfach aufgestellte Behauptung verfehlt, daß der Fetischcult die primitive Urform aller Religion darstelle. Setzt doch die Fetischverehrung bereits die Annahme übernatürlicher Wesen nothwendig voraus. Folglich kann sie nicht das Primäre in der Religion gewesen sein, sondern muß als ein späteres Product betrachtet werden. Und zwar ist der Fetischismus eine Folge der Ueber-

Digitized by Google

wucherung des sinnlichen Elementes im Menschen, das bei den rohen Naturvölkern das geistige Element weit überwiegt. Von dem goldenen Zeitalter ist dem Neger nichts geblieben als eine verdunkelte Erinnerung: Gott, der in der Urzeit unter den Menschen wie ein Vater unter seinen Kindern verkehrte, ist ihm fern und fremd geworden; dafür sind nun die Geister als Lenker seiner Geschicke eingestellt, die er in den Fetischen verehrt.

Auch vom jenseitigen Leben und der Unsterblichkeit der Seele haben die Afrikaner ein schwaches Bewußtsein bewahrt. So berichtet z. B. hinsichtlich der Sambesivölker Livingstone Folgendes: „Wenn jemand stirbt, so glaubt man, er sei zu den Schaaren seiner Ahnen gegangen. Alle Afrikaner, die wir getroffen haben, sind von ihrem zukünftigen Dasein ebenso überzeugt, wie von ihrem gegenwärtigen Leben . . . In manchen Gegenden gibt es Sagen, die wir für matte Schimmer einer Auferstehungshoffnung halten können[1])." Freilich ist auch der afrikanische Glaube an ein anderes Leben vielfach getrübt; aber doch ist ihnen der wesenhafte Kern geblieben. Und was wir in unserem eingangs erwähnten Werke rücksichtlich der ältesten heidnischen Culturvölker bemerkt haben, daß „sie trotz ihrer vielen Irrfahrten, die sie im Laufe der Zeit gemacht, doch die religiösen Grundideen als gemeinsames Erbtheil aus dem Schiffbruche der Wahrheit gerettet haben", das gilt auch, wenngleich in geringerem Maße, von den Naturvölkern Afrika's.

Das Buch des Hrn. Verf. ist eine vorzügliche Leistung auf dem Gebiete der Religionsforschung und verdient deßhalb alle Anerkennung.

2. Es erscheint als Thorheit, wenn von Seite so mancher modernen Gelehrten der Versuch gemacht wird, an die Stelle des Christenthums den Buddhismus zu setzen. Denn wer da weiß, was der Buddhismus in Wahrheit ist, wer dessen ethisch-culturelle Leistungen kennt und dieselben vorurtheilslos mit den Segnungen und Wirkungen des Christenthums vergleicht, der wird nicht einen Augenblick im Zweifel darüber sein, wie durchaus verkehrt derartige „moderne" Bestrebungen sind.

---

1) Neue Missionsreisen in Südafrika. Aus dem Englischen von A. Martin. 2. Aufl. 1874. II, S. 242.

Digitized by Google

Einen Beitrag nun zu dieser genaueren Kenntniß und Würdigung des Buddhismus liefert die oben bezeichnete Schrift, welche aus Vorlesungen entstanden ist, die der Herr Verf. vor Theologen an der Universität München vor einigen Jahren gehalten hat.

In dem ersten grundlegenden Theile seiner Arbeit stellt er zunächst den religiösen Zustand Indiens vor dem Auftreten des Buddhismus dar, wobei er zeigt, daß der letztere im Grunde nur eine Populariſirung der auf dem Veda fußenden Religionsphiloſophie Indiens ist. Sodann entwirft er einen kurzen Lebensabriß Gotama Buddha's, ſoweit dieſes auf Grund der geſchichtlichen Quellen möglich iſt; denn aus der Zeit dieſes Religionsſtifters ſelbſt gibt es keine Urkunden, ſondern alles auf ſein Leben und ſeine Lehre Bezügliche wurde urſprünglich nur durch mündliche Tradition fortgepflanzt und erſt einige Jahrhunderte danach ſchriftlich fixirt. Daran reiht ſich eine gedrängte Darſtellung von Buddha's Lehre und der Organiſation ſeiner Schule, welche ſich ſpäter in verſchiedene Secten geſondert hat. Hierauf folgt eine Beſprechung der autoritativen Lehrſchriften des Buddhismus und der Ausbreitung deſſelben über Indien und die angrenzenden Länder im Allgemeinen.

Der zweite, ſpecielle Theil des Buches bietet eine mehr oder minder ausführliche Darſtellung der Geſchichte, der Verfaſſung und des gegenwärtigen Zuſtandes des Buddhismus in den verſchiedenen Ländern, und zwar ſowohl im Süden: auf Ceylon, in Birma, Siam, Kambodſcha und Annam, als im Norden: in Nepal, China, Korea, Japan, Tibet und in der Mongolei. Der Herr Verf. bekundet dabei eine große Vertrautheit mit der weitſchichtigen buddhiſtiſchen Literatur und verfolgt mit ſeinem Werke den Zweck: denen, welche heutzutage ſo eifrig für den Buddhismus ſchwärmen, zu zeigen, „was urſprünglich derſelbe war, was aus ihm im Laufe der Zeit geworden iſt und was er jetzt noch iſt. Wenn ſie dann die Leiſtungen des Buddhismus mit dem vergleichen, was das Chriſtenthum aus den Völkern gemacht hat, wird ihnen vielleicht der große Unterſchied klar werden, welcher zwiſchen einer geoffenbarten Religion und einer bloßen Moralphiloſophie beſteht".

Würzburg. Dr. E. L. Fiſcher.

Digitized by Google

Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands und die erste grundlegende zu Mainz im Jahre 1848 von Theodor Palatinus. Mit dem Bilde Seiner Durchlaucht des Fürsten Karl zu Löwenstein. Würzburg, Verlag von Andreas Göbel 1893. 8°. 187 S. Preis *M.* 2.

Ein herrliches Buch, das nur den einen Fehler hat, daß man seinem bescheidenen Titel die reiche Fülle geistigen Inhaltes, die es in sich birgt, gar wenig ansieht. Schon deßhalb mag es gerechtfertigt erscheinen, nach der glänzenden Empfehlung, die ihm auf der Würzburger Katholikenversammlung zu Theil ward, auch hier im „Katholik" auf den Inhalt dieser dankenswerthen Schrift zurückzukommen. In eine große sturmbewegte Zeit führt uns der Verfasser zurück und zeigt, wie da, im Jahre 1848, das Pflänzlein gesetzt wurde, das unterdeß zu einem mächtigen Baume erwuchs, dessen Zweige und Aeste alle Länder und Theile unseres deutschen Vaterlandes jetzt überdachen; wie da der Grund gelegt wurde zu der weitverzweigten corporativen Organisation der Katholiken Deutschlands und zur einheitlichen Zusammenfassung derselben in den katholischen Generalversammlungen.

Die Erzählung dieser Grundlegung aber bewegt sich nicht etwa bloß im Rahmen äußerer Thatsachen, sondern zeigt in überaus anschaulicher und lichtvoller Darstellung den Zusammenhang mit den großen Zeitläuften, deckt die Ursachen und Gründe auf, die zu dieser Organisation einerseits geradezu hindrängten und andererseits sie eben jetzt erst ermöglichten, und so gestaltet sich die Darstellung zu einer pragmatischen Geschichte der leitenden Ideen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts und ihrer Folgen mit bedeutsamen Ausblicken auf die Gegenwart.

Dadurch gliedert sich die Schrift inhaltlich in drei Theile; sie gibt erstens eine Geschichte des bureaucratischen Staatsabsolutismus von 1803—48 und der damit verbundenen Verflachung und Verödung des religiösen Lebens; zeigt zweitens das Aufflammen kirchlicher Begeisterung bei der Gefangennahme des Erzbischofs Clemens August von Köln und in der Trierer Wallfahrt zum heiligen Rock und den endlichen Zusammenbruch des Polizeistaates in der Revolution von 1848; und schildert drittens das Zusammentreten der Katholiken unter unendlich schwierigen Verhältnissen und in verantwortungsvoller Lage, die Gründung des Mainzer Pius-

Digitized by Google

vereins und den glänzenden Verlauf des ersten Katholikentages zu Mainz.

Im ersten Theil erinnert das Buch unwillkürlich an jene bedeutende literarische Publication, die bei ihrem Erscheinen, 1891, so berechtigtes Aufsehen erregte, an Heinrich Maas: Geschichte der katholischen Kirche im Großherzogthum Baden. Wie dort nämlich in erschöpfender, actenmäßiger Weise eine Geschichte der Einmischung des Polizeistaates in das innere kirchliche Leben für dieses Land geliefert wird, so gibt hier Palatinus, ein Name, der auf die badische Pfalz weist, eine kurzgefaßte populäre Uebersicht desselben Systems für ganz Deutschland.

Es ist für uns Jüngere, die wir mitten in dem katholischen Heldenzeitalter aufgewachsen sind, unendlich lehrreich und tröstend zugleich, einen Blick zu werfen in jene Zeit, da eine kleinliche, engherzige Staatsanschauung die Kirche zur Unthätigkeit verurtheilte. Da sieht man erst, was erreicht und errungen worden ist. Bestimmungen, wie die über Anzahl der Kerzen beim Gottesdienst, über Ertheilung des Segens bei Abendandachten u. dgl. seitens weltlicher Behörden, sind doch heute undenkbar.

Für den Geist und die Sprache, die den Verfasser bei Schilderung dieser Geschichtsperiode leiteten, sind übrigens die Worte maßgebend gewesen, die Domcapitular Lennig bei der ersten Generalversammlung in Mainz sprach: „Glauben Sie nicht, daß ich, indem ich dieses sage, den in unseren Tagen sehr wohlfeilen, wenig bewundernswerthen Muth an den Tag legen will, über Regierung, über Fürsten und Beamte zu schmähen. Nein, wahrlich, das will ich nicht. Jene ganze Reihe von Mißständen, die ich eben angeführt und die ich Sie nur als einzelne Züge eines großen widerlichen Gemäldes zu betrachten bitte, das waren Fehler der Zeit, es waren Fehler eines falschen Systems. Denn, seien wir nur immer gerecht und wahr, was die weltlichen Machthaber übten, das stand in den Rechtscompendien, welche die Gelehrten schrieben, das ward vertheidigt, festgesetzt, geschärft in den Ständekammern, welche die Elite des Volkes ausmachten . . ."

Die Gefangennahme des Kölner Erzbischofs, die Trierer Wallfahrt, die Revolution von 1848 und die hierdurch geschaffene verantwortungsvolle Lage der Katholiken finden eine treffliche Beleuchtung und einsichtsvolle Beurtheilung. In diesen Sturmestagen

Digitized by Google

des Jahres 1848 traten ernst und besonnen die Katholiken Deutschlands zusammen. „Sie erkannten die unabweisbare Pflicht, in dem großen Ringen nach Freiheit vor allem demjenigen Kreise des Lebens die Freiheit zu sichern, der auf dieselbe das älteste und legitimste Anrecht hatte." „Die Stimme des Erst-Rufenden ging aus von der hundertjährigen Metropole des katholischen Deutschlands, von dem altehrwürdigen bischöflichen Sitz des hl. Bonifatius. Wie vom alten Mainz die Herrlichkeit der deutschen Kirche ihren Ausgang nahm, so hat in diesem Jahrhundert abermals sich Mainz erhoben, um zum zweiten Male der deutschen Kirche ihre Herrlichkeit zu bringen." Der Mann, der der Vorderste stand als Rufer im Streite, war der Mainzer Domcapitular Lennig, „dieser wahrhaft apostolische Mann war das gottbegnadigte Organ, durch dessen Thätigkeit und Einfluß am meisten die in der vorausgegangenen aufgeklärten, religiös gleichgiltigen Zeit in Vergessenheit gerathenen kirchlichen Principien in der deutschen Kirche wieder Eingang fanden und zur Geltung kamen". Auf seine Veranlassung traten am 22. October 1848 die deutschen Bischöfe in Würzburg zusammen, etwa zwanzig an der Zahl, tagten bis zum 16. November und entwickelten dann in freimüthigen Denkschriften an das Volk und die einzelnen Regierungen die Principien des äußeren und inneren Lebens der Kirche und ihres Verhältnisses zur Staatsgewalt und der Gesellschaft. Dann versetzt uns der Verfasser an die Wiege des Mainzer Piusvereins, in das „Gasthaus zum römischen König", allwo seit seiner Entfernung aus Gießen (1841) der Professor Dr. Caspar Riffel vor einem auserlesenen Publikum an den Winterabenden fesselnde kirchenpolitische Vorträge hielt, und zeigt uns die, welche dem neuen Kinde Pathenstelle vertraten: außer Riffel und Lennig, Pfarrer Himioben, Religionslehrer Dr. Moufang, Domcaplan Dr. Heinrich, dessen Bruder Kaufmann Franz Heinrich und den „um die Entwickelung und Blüthe des Vereinslebens in Mainz hochverdienten rheinischen Volksredner" Johann Falk III.

Die Skizzen über Dr. Heinrich und Dr. Moufang, „dieses berühmte geistliche Mainzer Bruderpaar", sind wahre Perlen feiner Charakteristik. In fesselnder Sprache wird uns dann der Verlauf der ersten Generalversammlung der Katholiken Deutschlands am 3., 4. und 5. October 1848 geschildert mit trefflichen Skizzen und Charakteristiken der bedeutendsten Reden und Redner. Eine glän-

Digitized by Google

zende Revue der geistigen Größen des damaligen katholischen Deutschlands, die meisten jetzt ruhmgekrönt in's Grab gesunken, einige als Jünglinge dort, zu denen als greise Kämpfer wir jetzt noch ehrfurchtsvoll emporblicken, zwei auch gestorben, verdorben, eine Mahnung zur Demuth! Glänzende Namen alle, hochgefeiert und hochverdient: Aug. Reichensperger, Dr. Lingens, Freiherr von Andlaw, Hofrath Buß, Dr. Moritz Lieber, Vater des jetzigen Centrum-Lieber, Dr. Krementz, Pfarrer von St. Castor in Coblenz, jetzt Cardinal-Erzbischof, Justizrath Hardung, Friedrich Baudri, Bruder des kürzlich verstorbenen Weihbischofs, Maler Lasinsky, Dr. Knoodt, Döllinger, Domcapitular Dr. Baltzer u. a.

Hochinteressant und gerade für unsere Tage beachtenswerth ist es, daß schon auf dieser grundlegenden Versammlung der Gegensatz zwischen „aristokratisch" und „demokratisch" zum Ausdruck kam und auf seine Lösung hingewiesen wurde. Der Abgeordnete Maler Lasinsky bezeichnete seinen Trierer Verein ausdrücklich als demokratischen Katholikenverein. „Wir alle in Trier," fügte er hinzu, „sind Demokraten und ich bin und bleibe Demokrat von Herz und Seele, aber wir sind und bleiben vor allem gute Katholiken." Da erhob sich Freiherr von Andlaw und bekannte: „Ich, für meine Person, gehöre der Geburt nach zu dem, was man ‚Aristokratie' zu nennen pflegt; aber meine Gesinnung ist volksthümlich, denn ich stehe ganz auf einem volksthümlichen Boden, auf dem des Christenthums. Und ich glaube, das ist der Boden, auf welchem Aristokratie und Demokratie sich begegnen und ihre Uebereinstimmung finden müssen. Mit Freuden reiche ich unserm Demokraten Lasinsky die Hand . . ."

Unsere Gegner werfen den katholischen Generalversammlungen gerne vor, daß ihre Themata immer wiederkehrend ewig dieselben seien. Ganz recht! Die katholischen Generalversammlungen haben einen festen Bestand immer wiederkehrender Fragen, es sind eben solche, die sich durch die ganze Weltgeschichte ziehen, es sind Ewigkeitsfragen; hierin liegt das Bleibende, in der zu verschiedenen Zeiten aber verschiedenen Form und Gestaltung liegt das Wechselnde, und deßhalb wäre eine Geschichte der katholischen Generalversammlungen eine Culturgeschichte im edelsten Sinne des Wortes, eine Geschichte der das Volk bewegenden, jeweiligen großen Geistesfragen.

Und so erfüllt uns auch mit freudigem Stolz die große

Digitized by Google

Thatsache, daß auf die Frage, welche jetzt die Gegenwart so mächtig erschüttert, die sociale, schon auf der ersten Generalversammlung der Katholiken zum ersten Male ernst und feierlich, gleichsam auctoritativ als auf die große Frage der Zukunft hingewiesen wurde durch Freiherrn Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Dr. Lingens. „Eine Hauptaufgabe," sagt ersterer in der glanzvollen Versammlung vom 4. October im Akademiesaale des kurfürstlichen Schlosses, „rege ich in Ihrem Herzen an, die Aufgabe der Religion bezüglich der socialen Frage. Die schwerste Frage, die bei allen gesetzlichen Bestimmungen, bei allen Staatsformen noch nicht gelöst ist, das ist die sociale Frage. Ich kann es mit aller Wahrheit aussprechen: die Schwierigkeit, die Dringlichkeit, die Größe dieser Aufgabe erfüllt mich mit der größten Freude; nicht die Noth freut mich, die ich in Wahrheit im tiefsten Herzen mitfühle, nicht das Elend meiner Brüder, sondern daß es sich jetzt zeigen wird und zeigen muß, welche Kirche die Kraft der göttlichen Wahrheit in sich trägt." Und prophetisch verkündet Dr. Lingens: „Die sociale Frage ist die große Aufgabe der Gegenwart und das Feld, auf welchem der Katholicismus ohne Zweifel in der nächsten Zukunft seine Triumphe feiern wird."

Diese erste Generalversammlung war von weittragenden segensvollen Folgen; um nur Eines zu erwähnen: den gesetzmäßig garantirten religiösen Frieden in Deutschland bis zum Ausbruche des Culturkampfes verdanken wir ihr, worüber wir die lichtvollen Darlegungen in der Schrift selbst nachlesen zu wollen freundlichst bitten.

Zwei Gedanken drängten sich dem Schreiber dieser Zeilen bei der Lectüre der herrlichen Schrift immer wieder auf; der eine: Die gleichzeitig mit dem Auftauchen der socialen Frage sich vollziehende Loslösung der Kirche von der Verstaatlichung gestattet uns vielleicht einen Einblick in den Führungsplan der göttlichen Vorsehung. Mag auch die Socialdemokratie in näherer oder fernerer Zukunft die Mehrheit im Parlament erlangen und der Staatsgewalt sich bemächtigen, so findet sie einen mächtigen, selbstständigen Socialkörper neben dem Staate noch vor, der der Enteignung widerstrebt und vielleicht wiederum die abendländische Cultur vor der Erstarrung und Barbarei zu retten berufen ist, die Kirche. Wie aber, wenn auch sie nur ein Anhängsel, ein schwaches, des

Digitized by Google

Staates wäre, da wäre ja kein Damm, zu stauen die Fluth, keine Insel, wohin sich zu retten. — Und der andere: Mehr wie die vielgenannten Schützen- und Sängerfeste haben die katholischen Generalversammlungen die Einigung Deutschlands vorbereitet, sie einten auf geistigem Gebiete Nord und Süd, gegenüber dem Landeskirchenthum der Einzelstaaten schufen sie, lange vor der politischen, eine geistige und religiöse Einigung Deutschlands.

Neben diesem reichen, hier kurz skizzirten, geistig anregenden Inhalte birgt die Schrift noch eine Fülle kleiner Detailangaben, eine Anzahl feinsinniger Mittheilungen von Zeitgenossen, die dem Ganzen ein anschauliches lebensvolles Colorit verleihen. In seiner leichtfließenden, durchsichtigen, fesselnden Sprache ist das Buch so recht geeignet, den Blick für die Bedeutung des katholischen öffentlichen Lebens zu schärfen, die Werthschätzung der Organisation zu steigern. In keiner Vereins- und Pfarrbibliothek sollte es fehlen, aber auch kein gebildeter Laie es missen. S. in D.

Sancta Maria. Sechs Vorträge, gehalten in der Fastenzeit 1893 in der Kirche St. Martin zu Freiburg von Pfarrer Heinrich Hansjakob. Mit Approbation des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1893. 8°. IV, 121 S.

Den bereits früher herausgegebenen Vorträgen über „die wahre Kirche Christi", „die Toleranz und die Intoleranz der katholischen Kirche", „Jesus von Nazareth", „Meßopfer, Beicht und Communion" und „die Wunden unserer Zeit" reihen sich obige sechs Conferenzen in würdiger Weise an. Sie behandeln 1) die Mutter Gottes, 2) die Mutter und den Sohn, 3) die Mutter und das Kreuz, 4) Maria unsere Mutter, 5) Maria und ihre Verehrung, 6) Maria und ihre Verherrlichung. In ebenso einfacher wie edler Sprache spendet der beredte Verfasser uns in obigen Vorträgen einen Abriß der Mariologie. Seine Gedanken sind nicht neu, aber die alte Wahrheit verkündet er als Kenner unserer Zeitlage und der Bedürfnisse des menschlichen Herzens in überzeugender, ja ergreifender Weise. In der Anwendung der in der katholischen Mariologie beschlossenen großen Wahrheiten auf die Zeitverhältnisse liegt der Hauptvorzug der trefflichen Reden. Was der Verfasser über die Würde der Jungfrau und Mutter, über deren Bedeutung in Staat, Gesellschaft und Kirche sagt, ist von überwältigender

Digitized by Google

Kraft und Schönheit und führt zu der Ueberzeugung, daß beide in Maria der Jungfrau-Mutter ihr Ideal besitzen.

Im Interesse der ohne Zweifel bald als nothwendig sich ergebenden zweiten Auflage gestatte ich mir, einige Wünsche an diesem Orte kundzugeben. Der S. 16 nicht näher bezeichnete „englische Protestant W. Ward" ist doch ohne Zweifel der nachmalige berühmte Convertit und Philosoph William George Ward (Liter. Handw. Nr. 576, S. 293), weßhalb der Zusatz „Convertit", wie das auch S. 36 bei Faber geschehen ist, wünschenswerth erscheint. S. 33 lesen wir: „Er steht von den Todten auf und zeigt sich allen, die ihn lieben, nur der Mutter nicht: sie schweigt." Im Gegentheil wird insgemein von den Theologen angenommen, daß der Heiland zuerst nach der Auferstehung seiner heiligsten Mutter erschienen sei. Denn die Stelle Markus 16, 9: „Zuerst erschien er der Maria Magdalena" ist auf die vom Evangelisten berichteten Erscheinungen oder höchstens auf jene Erscheinungen zu deuten, welche als Zeugnisse für die Wahrheit der Auferstehung dienen sollten. S. 41: „Es war die dritte Stunde des Tages — neun Uhr morgens — da sie ihn kreuzigten." Der nicht näher bezeichnete Text steht bei Marcus 15, 25. Der Ausdruck „die dritte Stunde" bezeichnet lediglich den Anfang des dritten Viertels des Tages, also die Zeit zwischen zwölf und drei Uhr Nachmittags. A. B.

P. Simon Rettenbacher's lyrische Gedichte. Mit Unterstützung der Leo-Gesellschaft herausgegeben von P. *Thassilo Lehner* O. S. B., Professor am Gymnasium zu Kremsmünster. Wien, Joseph Roller u. Comp. Firma: St. Norbertus' Verlagshandlung 1893. 8°. LVI, 482 S. *M.* 7.20.

Die Oesterreichische Leo-Gesellschaft hat sich Anspruch auf den Dank aller Theologen und Philologen erworben, indem sie den Druck dieser prächtigen Sammlung lyrischer Gedichte eines Benedictiners aus dem abschließenden 17. Jahrhundert ermöglichte, welcher zwar unter seinen Zeitgenossen sich eines großen Ruhmes erfreute, leider aber im Laufe der Zeit beinahe gänzlich der Vergessenheit anheimfiel. Auf die seltene Bedeutung des geistvollen Rettenbacher zuerst hingewiesen zu haben, ist Lehner's Verdienst, welcher dem ausgezeichneten Dichter bei Gelegenheit der Einweihung des neuen Gymnasiums im Stifte Kremsmünster am 4. October

Digitized by Google

1891 eine Festschrift unter dem Titel: „Die lateinischen Oden des P. Simon Rettenbacher" widmete. In zwei Besprechungen dieser Schrift in öffentlichen Blättern verlangte dann ein Philologe von unbestrittenem Rufe, Professor Michael Gitlbauer in Wien, die Herausgabe sämmtlicher Oden. Dieselben liegen nun im Drucke vor und zwar in einer Ausgabe, welche Rettenbacher wie Lehner in gleicher Weise Ehre macht.

Dem Ganzen ist eine höchst lesenswerthe Einleitung vorausgesandt, welche die Hauptthatsachen aus dem Leben des Dichters zusammenstellt, die Provenienz der Handschriften darlegt und dann die Gedichte selbst, Inhalt und Form würdigt. Geboren zu Aigen bei Salzburg am 19. October 1634, widmete Rettenbacher sich nach beendeter Vorbildung dem Studium der Rechtswissenschaft, welches er vom October 1658 bis Mai 1659 in Rom fortsetzte. In die Heimath zurückgekehrt, vernahm er den Ruf der göttlichen Gnade zum Ordensleben. Der 2. Februar 1661 verband ihn für Lebenszeit mit dem altehrwürdigen Benedictinerstift Kremsmünster. In demselben bekleidete er eine lange Reihe von Aemtern, meistens im Lehrfach. Eine Zeitlang docirte er auch an der von den Benedictinern geleiteten Universität Salzburg, welche gerade damals in der höchsten Entwickelung sich befand. Schon als Student mit dichterischen Versuchen sich befassend, hat Rettenbacher diese Seite seines Talents zur Entwickelung gebracht, als es ihm 1668 bis 1669 durch die Gunst seines Abtes vergönnt wurde, in Rom sich eigens mit dem Studium der morgenländischen Sprachen zu beschäftigen. Hier war es, wo der Umgang mit so vielen klassisch gebildeten Männern sein poetisches Talent sich ausgestalten ließ. Die letzten siebenzehn Jahre seines Lebens (1689—1706) hat der hochbegabte Mann die Stelle eines Pfarrers in Fischlham ehrenvoll und erfolgreich verwaltet. Am Montag den 10. Mai 1706 machte ein Schlag seinem inhaltsvollen Leben ein jähes Ende. Außer den lyrischen Gedichten, welche Lehner hier der Oeffentlichkeit übergibt, hat Rettenbacher auch Dramen, sowie mehrere ascetische Schriften verfaßt, über welche in der Vorrede eingehend Bericht erstattet wird. Aus diesem entnehmen wir, daß der hochbegabte Mann Dichter und Componist zugleich war, also vor Richard Wagner die Priorität besitzt. Eines dieser Dramen wurde im Kloster Kremsmünster bei Gelegenheit der Anwesenheit Kaiser Leopolds I. aufgeführt, der

Digitized by Google

als feiner Kenner der lateinischen Sprache und Componist den Dichter mit Lob überhäufte.

Die hier mitgetheilten Gedichte sind handschriftlich aufbewahrt im Codex 435 der Bibliothek des Stiftes Kremsmünster. Von dem unermüdlichen Fleiße Rettenbacher's legt die Thatsache Zeugniß ab, daß er in diesem Codex eine Reinschrift niederlegte, während fast alle Oden in dem ersten Entwurf in den Codices 432 bis 434 enthalten sind. Mit den Oden verbunden sind die Epoden nebst zwölf Büchern »Silvae«. Den Schluß bilden drei Carmina saecularia auf drei Helden der Türkenkriege, den Grafen Rüdiger von Starmberg, den Capuziner Marco d'Aviano und den Kurfürsten Max Emanuel von Bayern. Die Zahl sämmtlicher Gedichte beträgt 463, darunter 443 Oden, 17 Epoden und 3 Lobgedichte. In der Form hat Rettenbacher sich den Horaz zum Vorbilde genommen und darin eine Vollkommenheit erreicht, daß man ihn Jakob Balde, dem deutschen Horaz, mit Recht als ebenbürtig an die Seite stellen kann. Ohne auf alle und jede Wendung und jedes Bild, denen wir bei Horaz begegnen, Verzicht zu leisten, hat Rettenbacher doch durchaus seine Selbständigkeit bewahrt. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, daß an manchen Stellen die Versmaße nicht in voller Reinheit die Sprache beherrschen.

Den Inhalt anlangend, so erzeugt die Lectüre der lyrischen Gedichte den Eindruck, daß der Dichter wirklich gottbegnadet war. Natur und Kunst, Religion und Tugend, Welt und Kirche, Familie, Staat und Vaterland werden in begeisterten Worten geschildert. Hier einige Proben. Seite 17 begegnen wir der Ode Veritas historica, welche an das bekannte Schreiben Leo's XIII. über die geschichtlichen Studien vom 18. August 1883 erinnert. Rettenbacher singt:

Ne dicet unquam candida, quae nigra,
Pulchrum aut colorem turpibus allinat,
Sed cuncta, sicut gesta novit,
Asserat intrepido vigore.

Ergreifende Wahrheiten tönen uns aus der Ode p. 269: »Temporis neglectus« entgegen:

Recte quis uti temporibus, die
Novit vel hora? quis pretium rei
Ponit fluenti, quae reverti
Lapsa semel nequit aut reduci?

Digitized by Google

Höher erhebt sich die Muse, wenn Rettenbacher die erhabenen Wahrheiten der Religion, sowie die Größe und Schönheit der Kirche zum Gegenstand seines Gesanges wählt. Dem neugeborenen Heiland bringt er sein Weihegebet dar in der Ode p. 302: »Christo nascente votum«:

Natus est nobis veniens ab astris
Et sinu patris puer aeviterni,
Ventre matris virgineo receptus,
Editus orbi.

Daran reihen wir den Anfang der Epode p. 114: »Ecce homo«:

En pulvis, en superbe vermis vel cinis
Educte telluris sinu!
Huc perduellis advola celeri pede
Et curioso lumine.

Mit welcher Verehrung der Dichter von den heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus redet, entnehmen wir aus dem kurzen Lobgedicht p. 142:

Caelestis legis doctores, sidera mundi,
Fundamenta et robora firma,
Quis struitur felix in terra ecclesia Christi
Atque innititur omne per aevum,
His immota fides nullis erroribus haeret
Principibus, spes tuta quiescit.

Diese Proben mögen genügen, um die Aufmerksamkeit des Publikums auf eine Sammlung formvollendeter Gedichte hinzulenken, welche an alle Klassen der Gesellschaft sich wendet und alle Seiten des Lebens beleuchtet. Auch wenn die Sammlung nicht (p. 129) das prächtige »Carmen saeculare. Laudes ordinis s. Benedicti« mit der Anfangsstrophe enthielte:

Ordo non miti generate partu
Cum puer molles Benedictus artus
Volvit in spinis proprio loturus
Sanguine vires,

würde sie ein Ehrendenkmal in der Geschichte der österreichischen Benedictiner des 17. und 19. Jahrhunderts bilden.

Digitized by Google

XXVIII.

Miscelle.

Ein verloren geglaubter Katechismus des ausgehenden Mittelalters. In seinem gediegenen Artikel: Katechismus (Kirchenlexikon VII², 293) erwähnt Dr. Knecht ein Büchlein (Fundamentum aeternae felicitatis. Coloniae 1509), das im vorigen Jahrhundert dem protestantischen Schriftsteller Köcher (Bibliotheca theologiae symb. et catecheticae. Pars altera. Jenae 1769, 146) vorgelegen. Es wäre sehr zu wünschen, fügt Dr. Knecht hinzu, daß ein Exemplar dieses Katechismus aufgefunden und veröffentlicht würde.

Der betreffende Katechismus befindet sich in mehreren Ausgaben und zahlreichen Exemplaren auf der Münchener Staatsbibliothek. Zwar scheint er dem Referenten nicht wichtig genug, um die Ehre eines Neudruckes beanspruchen zu dürfen; doch verdient er, hier kurz beschrieben zu werden.

Köcher kannte nur die Ausgabe von 1509. Der älteste der in München vorhandenen Drucke ist aus dem Jahre 1498: Fundamentum eterne felicitatis oībus hoībus utilissū. Sedecim signa p que ɔiecturare possumus aliquē fore de numero electorū vel damnatorū: ut in fine. — Am Ende: Finis . . . libelli tam senibus quam juvenibus salutares anime sue doctrinas habere cupientibus summe necessarii. Colonie p Henricum Quentell, Anno domini MCCCCXCVIII feliciter Impressi. — 3 Bl. und 53 Seiten 12°. Auf S. 53 heißt es: Explicit fundamentum eterne felicitatis. Zwei weitere, nicht paginirte Blätter bringen die Signa electionis. Auf der letzten Seite befindet sich derselbe Holzschnitt wie auf dem Titelblatte.

Das Schriftchen beginnt mit der Frage: Es tu christianus? — Sum. — Quare? — Quia baptizatus sum et articulos fidei mente credo et ore confiteor. Der erste Abschnitt (p. 1—5) ist denn auch den zwölf Glaubensartikeln gewidmet. Dann folgt eine kurze Erklärung des Gebets des Herrn (5—12), der Sünde im

Digitized by Google

Allgemeinen und der sieben Hauptsünden (13—25), der sieben Sacramente (25—26), der sieben Gaben des hl. Geistes (26—27), der sieben Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit (27—28), der acht Seligkeiten (28), der neun fremden Sünden (29), der sechs Sünden wider den hl. Geist (29) und der vier letzten Dinge (30—35).

Auf die Frage: Quid faciendum est ut poenas evitemus et aeterna gaudia possideamus? wird geantwortet: Declina a malo et fac bonum. Hierzu sei aber der göttliche Beistand erfordert. Es folgt daher eine kurze Erklärung der Gnade (36—37), wobei auch gefragt wird, wann der Sünder gerechtfertigt werde. Antwort: Certe quando per gratiam gratis datam (wirkliche Gnade) declinamus a malo et creaturis et convertimus nos ad deum per dolorem et contritionem peccatorum cum proposito amplius non peccandi et tempore debito confitendi. Hoc quotiescumque facis, deus in instanti infundit gratiam gratum facientem. — Den Schluß des Büchleins bildet eine ziemlich ausführliche Erklärung der verschiedenen Tugenden (37—53). In einem Anhange werden die Anzeichen besprochen, aus welchen wir muthmaßlich erkennen können, ob wir zur Zahl der Auserwählten gehören. Als eines dieser Anzeichen gilt dem Verfasser das freudige Anhören des Wortes Gottes: Delectabilis verbi dei auditio[1]).

Man wundert sich einigermaßen, daß in dieser Schrift die Gebote Gottes nicht behandelt werden. Bei Erklärung der Sünden und Tugenden wird indeß dasjenige, was gewöhnlich bei Auslegung des Decalogs gesagt wird, hinlänglich eingeschärft. Das Büchlein

1) Man sollte es kaum für möglich halten, daß ein Mann, der auf den Namen eines ernsthaften Forschers Anspruch macht, über das Predigtwesen beim ausgehenden Mittelalter heute noch Folgendes zu schreiben wagt: „Die von Orden und Weltgeistlichkeit geübte cura animarum hatte die Predigt des Wortes aus ihrem Programm gestrichen; selbst die Dominicaner pflegten sie nicht und nur vereinzelt steht ein Bußprediger der Minoriten da. Anders bei den Augustinern." W. Reindell, Doktor Wenzeslaus Linck aus Colditz. 1. Theil. Marburg 1892. S. 40. Der lutherische Schriftsteller hat sich hier, wie in verschiedenen anderen Punkten, von Kolde (Deutsche Augustinercongregation. Gotha 1879. S. 202), dem „großen Geschichtschreiber", wie Reindell einmal seinen Gesinnungsgenossen betitelt, irre führen lassen.

Digitized by Google

ist denn auch im vollen Sinne des Wortes ein Katechismus, ein kurzer Inbegriff der katholischen Glaubens- und Sittenlehre.

Obgleich auf dem Titelblatt gesagt wird, daß das Schriftchen für Jung und Alt von Nutzen sein könne, so wird doch vor allem die Jugend berücksichtigt. Anläßlich der Werke der Barmherzigkeit heißt es: Debent *pueri* ista opera misericordie imprimere memorie, ut cum postea facultatem habuerint, se in his exerceant (p. 28). Bezüglich der Beicht wird den jungen Leuten anempfohlen, bei Empfang des Bußsacraments sich anzuklagen, ob sie mehr aus Zwang, Furcht oder Gewohnheit, als aus Liebe gebeichtet hätten: Hic *juvenes* debent notare quod debent confiteri ... de poenitentia, quod magis ex coactione aut timore aut consuetudine poenitentiam et confessionem egerint, quam ex charitate (p. 26). Nebenbei ein Beweis, wie sehr man in der Christenlehre bestrebt war, die Liebesgesinnung zu wecken. Aus dem Umstande, daß neben den Aussprüchen der hl. Schrift hier und da auch Stellen aus Autoren des klassischen Alterthums verwerthet werden, darf man wohl schließen, daß das Büchlein, dessen Verfasser nicht genannt wird, für die Lateinschulen bestimmt war.

Dieser lateinische Katechismus fand eine große Verbreitung. Nebst der angeführten Ausgabe von 1498 (2 Exemplare) verwahrt die Münchener Staatsbibliothek noch folgende Drucke: 1499. Lipsiae, Melchior Lotter. 4° (1 Exemplar). — 1501. Coloniae. 12° (4 Exemplare). — 1503. Coloniae. 12° (3 Exemplare) mit folgendem Titel: Fundamentum eterne felicitatis. Cum libro de miseria conditionis humane. — Die Schrift: Liber de contemptu mundi, sive de miseria conditionis humane, a Lothario diacono cardinali Sanctorum Sergii et Bacchi editus, qui postea Innocentius papa tertius appellatus est, ist dem lateinischen Katechismus bloß beigedruckt und hat eine eigene Paginirung. Dieselbe Schrift ist auch folgenden Ausgaben beigegeben: 1506. Coloniae 12° (2 Exemplare). — 1509. Coloniae. 12° (2 Exemplare).

N. Paulus.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Digitized by Google

XXIX.

Der Probabilismus.

(Von Dr. Huppert.)

VIII.

Der Probabilismus und der hl. Alphons von Liguori.

So oft in der in den letzten drei Heften des „Katholik" veröffentlichten Abhandlung über den Probabilismus von der Autorität des hl. Alphons die Rede war, wurde dieselbe nur gegen das System des Probabiliorismus in's Feld geführt. Nunmehr wollen wir untersuchen, ob der große Moraltheologe auch für den dort vertheidigten Probabilismus angerufen werden könne. Unser einziges Streben wird sein, die Wahrheit zu finden. Muß am Schlusse dieser Untersuchung zugestanden werden, daß Alphonsus wenigstens in seinem späteren Leben nicht dem herkömmlichen, sondern einem neuen, von ihm in die Moraltheologie eingeführten System, dem Aequiprobabilismus, huldigte, so können wir nur bedauern, daß der Probabilismus sich nicht weiter auf die hohe Autorität eines hl. Alphons stützen kann. Zeigt sich aber, daß Alphonsus bis zum Ende seines Lebens den Probabilismus gelehrt, dann muß dieses System in den Augen aller bedeutend an Werth gewinnen. Versuchen wir es, diese wichtige Frage ganz objectiv zu beantworten.

1. Unter den Moralsystemen wurde von uns an vierter Stelle der Aequiprobabilismus angeführt. Es wird darunter die Lehre verstanden, daß man von zwei gleich wahrscheinlichen Meinungen der milderen folgen darf. Diese Lehre kann entweder als Theil des einfachen Probabilismus oder als eigenes System aufgefaßt werden. Der Probabilismus enthält nämlich folgende zwei Sätze:

1) Es ist gestattet, einer *opinio solide probabilis pro libertate* zu folgen, obschon die *opinio pro lege aeque* oder *fere aeque probabilis* ist;

Digitized by Google

2) es ist gestattet, einer *opinio solide probabilis pro libertate* zu folgen, obgleich die *opinio pro lege probabilior* ist, vorausgesetzt, daß sie innerhalb der Grenzen der Probabilität liegt und nicht moralische Gewißheit erlangt.

Insofern der Aequiprobabilismus den ersten dieser probabilistischen Sätze lehrt, ist er weiter nichts als ein Theil des Probabilismus. Dabei bleibt die Frage offen, was für den Fall gelte, wenn die opinio pro lege zwar *probabilior*, aber doch nicht *moraliter certa* ist. Diese Frage wird durch die zweite probabilistische These beantwortet: es ist gestattet, der *minus probabilis* zu folgen, so lange dieselbe noch *probabilis* und die contradictorische nicht moralisch gewiß ist.

Wird der Aequiprobabilismus aber als eigenes System im Gegensatze zum Probabilismus aufgestellt, so muß consequent gelehrt werden, daß nur bei gleicher oder fast gleicher Probabilität die mildere Ansicht befolgt werden darf; sowie aber nicht mehr gleiche oder fast gleiche Probabilität vorliegt, muß nach der strengeren Ansicht gehandelt werden. Durch letztere Behauptung allein stellt sich der Aequiprobabilismus in Gegensatz zum einfachen Probabilismus, während er in seiner Lehre, man dürfe bei gleicher Probabilität die mildere Sentenz befolgen, mit demselben übereinstimmt. Die charakteristische Lehre des Aequiprobabilismus, als eines eigenen Systems, muß daher consequent die sein: „Nur bei ungefähr gleicher Probabilität darf ich der milderen Ansicht folgen; sowie die *opinio pro lege* aber größere Wahrscheinlichkeit besitzt, ohne jedoch moralisch gewiß zu sein, muß das Gesetz erfüllt werden."

Wir haben demnach hier zu untersuchen, ob der hl. Alphons wirklich die eben ausgesprochene Lehre vortrug. Die Schriften, welche uns über die Ansicht des Heiligen Aufschluß geben, sind vor allem die Dissertationen aus den Jahren 1749 und 1755, sowie die von 1762 und das »morale systema«, welches wir in den späteren Auflagen der großen Moraltheologie finden. In diesen Abhandlungen wird die Frage über das Moralsystem ex professo erörtert. Beginnen wir mit der Dissertation von 1755, die nur eine Erweiterung jener von 1749 ist.

Die Dissertation von 1749 trägt den Titel: *Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in*

Digitized by Google

concursu probabilioris; die um sechs Jahre jüngere befaßt sich mit dem gleichen Thema: *Dissertatio de celebri quaestione: an liceat usus opinionis probabilis in concursu probabilioris.*

Beide Abhandlungen sind gegen die Probabilioristen gerichtet. Gleich im Anfange erklärt der Heilige, nachdem er die verschiedenen Systeme, den Tutiorismus absolutus, Tutiorismus mitigatus, den Probabiliorismus und Probabilismus, aufgezählt, von dem ersten und zweiten hier nicht reden zu wollen: nicht vom Tutiorismus absolutus, weil derselbe von Alexander VIII. verurtheilt sei, nicht vom Tutiorismus mitigatus, weil derselbe von allen Theologen aufgegeben und durch die Widerlegung des Probabilioriſmus a fortiori der noch strengere Tutiorismus mitigatus zurückgewiesen werde[1]). Was Liguori untersuchen will, ist lediglich der Probabilioriſmus und der Probabiliſmus, und zwar bekennt er sich sofort zu letzterem und stellt als seine These auf: es ist erlaubt, der wahrſcheinlichen Meinung zu folgen, auch wenn ihr eine wahrſcheinlichere entgegensteht, so lange die sententia benigna einen ſicheren und wichtigen Grund für sich hat[2]).

Betrachten wir nun die Beweiſe, welche der Heilige für seine These vorbringt, sowie die Einwürfe, welche er löst.

Sein erstes Argument führt er ex *auctoritate.* Er beginnt mit Bartholomäus Medina, der zuerst den Probabilismus systematisch behandelte und den Satz aufstellte: Wenn eine Meinung wahrscheinlich ist, darf man sich nach ihr richten, auch wenn die ent-

1) De prima et secunda sententia hic non disseritur; nam prima, quae dicitur tutioristarum rigidorum, jam proscripta fuit ab Alexandro VIII. . . . De secunda vero neque hic seorsim agimus, tum quia ipsa est contra communem sensum tam recentiorum quam veterum theologorum . . . tum quia ex confutatione tertiae sententiae, quae tantum requirit, quod opinio libertati favens sit probabilior, etiamsi opposita sit vere probabilis, a fortiori secunda confutata remanebit. Diss. 1755, n. 3.

2) *Tantum igitur hic disserendum est de tertia et quarta sententia, quarum ultimam* benigniorem et communissimam probandam aggredimur, nempe *licitum esse uti opinione probabili etiam in concursu probabilioris pro lege,* semper ac illa certum et grave habeat fundamentum. L. c. a. 3.

Digitized by Google

gegengesetzte wahrscheinlicher ist[1]). Dem „Vater" des Probabilismus läßt Liguori eine lange Reihe von Moralisten folgen, die alle ausdrücklich Medina's These acceptiren und sie meistens mit dessen Worten in ihre Werke aufnehmen. So sehen wir immer den Satz wiederkehren: *Licitum est sequi opinionem minus probabilem, relicta probabiliore.* Schließlich wird noch Christianus Lupus citirt, der den Beweis erbracht hat, daß der hl. Hieronymus, der hl. Fulgentius und viele andere Kirchenväter sich nach der weniger wahrscheinlichen Ansicht gerichtet, sowie auch daß das kirchliche Lehramt immer die Doctrin geduldet habe, man brauche der wahrscheinlicheren Meinung nicht den Vorzug zu geben[2]).

Weiter unten drängt der Verfasser die Probabilioristen, indem er sie nach dem Gesetze fragt, das die Pflicht auferlege, unter den wahrscheinlichen Meinungen immer die wahrscheinlichere zu wählen. Da die Existenz eines solchen Gesetzes nicht bewiesen werden könne, so existire auch keine Verpflichtung, sich darnach zu richten[3]). Ebenso klar verwirft er den Canon des Probabiliorismus, die *minus probabilis* sei nicht zulässig, wenn er aus der Verpflichtung, sich überall der wahrscheinlicheren Meinung anzuschließen, die andere Verpflichtung ableitet, immer genau zu untersuchen, welche von den wahrscheinlichen Meinungen die wahrscheinlichere sei und diese neue Verpflichtung als ein unerträgliches Joch zurückweist[4]).

---

1) Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit. Beim hl. Alphons a. a. O.

2) Christianus Lupus, eximius doctor professorque Lovaniensis, tom. 9, p. 1, diss. 1, c. 1 refert et probat, s. Hieronymum, Theodoretum, s. Fulgentium, s. Alexandrum aliosque plures pp. docuisse et usos fuisse *opinionibus minus probabilibus*, *tutioribus ac probabilioribus* omissis et cap. 4, 5 et 6 ostendit adhuc Summos Pontifices et Ecclesiam catholicam semper permisisse *usum probabilis probabiliore relicta.* n. 11.

3) Peto ab adversariis, ut indicent (si possunt), ubinam legem hanc esse scriptam invenerint, quod teneamur inter *opiniones probabiles probabiliores* sequi? . . . usquedum de tali lege dubitatur, opinio, quod adsit haec lex sequendi probabiliora, vim nequaquam habet ut lex obligandi. n. 21.

4) Si adesset lex sequendi opiniones probabiliores, utique adesset necessario simul obligatio opiniones probabiliores inquirendi, ut bene

Digitized by Google

Kurz vorher hatte der Heilige geschrieben: „Wenn eine Verpflichtung bestände, die wahrscheinlicheren Ansichten zu befolgen, so hätte dies eine allgemeine Verwirrung in Erfüllung des Gesetzes zur Folge[1])." Was der eine für weniger wahrscheinlich hält, könnte dem anderen wahrscheinlicher erscheinen: während daher letzterer zur Beobachtung des Gesetzes gehalten wäre, ließe sich dem ersteren keine Verpflichtung auferlegen. Das Gesetz würde somit zur Carrikatur: der Gesammtheit zur Erfüllung gegeben, würde es nur für jenen größeren oder kleineren Procentsatz Geltung haben, dem es subjectiv wahrscheinlicher erschiene. Und da jeder Mensch in seinen Anschauungen veränderlich ist, kann ihm heute etwas wahrscheinlicher sein, was ihm morgen als weniger wahrscheinlich vorkommen wird. Der Probabiliorist kann daher heute zu etwas verpflichtet sein, während er morgen des Gesetzes ledig ist[2]).

Der Zweck der Dissertation von 1755 ergibt sich auch aus den Einwürfen, welche Alphonsus den Gegnern seiner These in den Mund legt. Hören wir einige derselben.

Jede Handlung muß mit dem ewigen Gesetze übereinstimmen, sonst ist sie Sünde; daher kann kein Act dem Menschen erlaubt sein, wenn er wahrscheinlicher mit der lex aeterna nicht übereinstimmt[3]).

---

arguunt Suarez, Sanchez, Laymann . . . At quis non videt, hoc esse onus moraliter intolerabile, utpote innumeris scrupulis, perplexitatibus et periculis errandi obnoxium? n. 47.

1) Si esset obligatio sequendi probabiliora, magna interveniret difformitas in observantia legis.

2) Si ad observantiam legis regula majoris probabilitatis tenenda erit, necessario legis observantia difformis evadere debet; cum enim variae sint mentes hominum, etiam sapientum, saepe accidit, quod opinio, quae uni probabilior est, alteri minus probabilis videatur, ita ut hic lege adstringatur, alter non; imo eadem persona hodie lege non tenebitur, cras sic; quia eadem actio hodie videbitur ipsi probabilius licita, cras probabilius illicita. n. 42.

3) Objiciunt et sic dicunt: omnis actio ut sit honesta, conformanda est legi aeternae; quomodo igitur potest aliqua actio esse honesta, si *minus probabiliter* conformis aeternae legi apparet? n. 23.

Digitized by Google

Andere meinten, es sei wenigstens unklug, einer Meinung, die man für weniger wahrscheinlich halte, zu folgen[1]).

Gegen sein Argument aus der Nothwendigkeit der Promulgation läßt er die Probabilioristen einwenden: wenn auf Seite des Gesetzes eine größere Wahrscheinlichkeit stehe, so besitze man Kenntniß (scientia) desselben; wenigstens könne man präsumiren, der Gesetzgeber wolle seine Untergebenen verpflichten, sich nach der wahrscheinlicheren Meinung über die Existenz eines Gesetzes zu richten[2]).

Es ist hier nicht der Ort, diese Schwierigkeiten zu lösen; es sollte nur gezeigt werden, daß der hl. Alphons im Jahre 1755 alle jene als Gegner seines Moralsystems betrachtete, welche die *minus probabilis* gegenüber der *probabilior* verwarfen. Nach seinem System mußte man daher der weniger wahrscheinlichen Ansicht zu Gunsten der Freiheit folgen dürfen, obschon derselben eine wahrscheinlichere gegenüberstand.

Aber was versteht der heilige Kirchenlehrer unter der opinio *probabilior?* Will er unter diesem Begriffe nur die *paulo* probabilior der modernen „Aequiprobabilisten" verstanden wissen? Lassen wir es uns von dem Heiligen selbst sagen. In der Dissertation de usu moderato opinionis probabilis aus dem Jahre 1773 — also zu einer den Aequiprobabilisten gewiß unverdächtigen Zeit — stellt er gleich im Anfange die Frage, ob man bei gleich oder fast gleich wahrscheinlichen Meinungen über die Erlaubtheit einer Handlung der milderen Ansicht folgen dürfe. Ehe eine Antwort gegeben wird, erklärt der Verfasser, wie die gleiche oder fast gleiche Wahrscheinlichkeit aufzufassen sei. Alle Moraltheologen, heißt es dort, sowohl Probabilisten wie Antiprobabilisten, kämen darin überein, daß zwei Meinungen noch als gleichwerthig in ihrer Probabilität zu betrachten seien, wenn die eine nur einen geringen Ueberschuß an Probabilität

---

1) Quomodo prudenter agere dici poterit, qui aliquam opinionem putat *minus probabilem* et eam sectatur? n. 24.

2) Nec valet dicere, quod cum apparet probabilior aliqua opinio pro lege, tum *major illa probabilitas* legem declarat scientiamque legis jam exhibet. n. 32. Saltem, dices, praesumi legislatorem velle obligare subditos ad sequendas *opiniones probabiliores* pro lege. n. 36.

Digitized by Google

besitze[1]). Die *probabilior* in der Dissertation von 1755 kann darum nicht als *paulo* probabilior aufgefaßt werden; denn die besäße auch nach der Ansicht der Probabilioristen gleiche Probabilität wie die contradictorische. Den Fall der gleichen oder fast gleichen Probabilität untersucht Alphonsus im Jahre 1755 überhaupt nicht; eine spätere Dissertation behandelt diese Frage ausführlich.

Wenn der hl. Kirchenlehrer 1755 von der probabilior spricht, kann er demnach nur von einem Ueberschuß an Probabilität reden, der nicht mehr gering oder zweifelhaft ist. Wie groß der Ueberschuß sein kann, ist in der Abhandlung von 1755 erklärt. Für den Fall nämlich wird dort der Behauptung der Probabilioristen Recht gegeben, die größere Probabilität hebe die kleinere auf: wenn nämlich die wahrscheinlichere Meinung ein überzeugendes Argument auf ihrer Seite hat. Was ist nach dem Heiligen ein argumentum convincens[2])? Sieben Jahre später finden wir dies genau definirt in der Dissertation von 1762, mit der wir uns noch eingehend werden beschäftigen müssen. Nachdem der Heilige dort mit den Worten des großen Bischofs von Hippo erklärt hat, daß jede Handlung erlaubt sei, die nicht als dem Glauben und den guten Sitten zuwider erwiesen werde (convincitur), macht er auf den Ausdruck »convincitur« aufmerksam und übersetzt denselben mit „überzeugt sein" oder „moralische Gewißheit besitzen"[3]). Derselben Definition begegnet man im Morale

1) An duabus opinionibus adversis, aequaliter aut quasi aequaliter probabilibus, licitum sit minus tutam amplecti . . . Dicitur *aequaliter aut quasi aequaliter*; quia sicut *omnes et probabilistae et antiprobabilistae conveniunt*, cum non evidenter, sed ita parum una praeponderat alteri, ut valde tenuis et dubius sit excessus, tunc utraque opinio aequalis probabilitatis existimatur, juxta commune axioma: *Parum pro nihilo reputatur*. Ed. 1773, n. 1.

2) Recte respondent auctores nostri, falsum esse, majorem probabilitatem elidere minorem, nisi . . . opinio probabilior habeat pro se tam *convincens argumentum*, ut contraria vere improbabilis vel non amplius graviter et certo probabilis videatur. Diss. 1755, n. 13.

3) Quod enim nec contra fidem neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum. Si noti la parola *convincitur*; sicchè secondo la dottrina di S. Agostino a noi è lecita ogni azione,

Digitized by Google

Systema, wie sie auch in unsere Ausgaben der Moraltheologie übergegangen ist[1]).

Nach Alphonsus bewegt sich also die *probabilior* innerhalb zweier Grenzen. Ist eine Meinung nur wenig wahrscheinlicher, so gilt sie ihm als gleich wahrscheinlich mit der contradictorischen; ist sie um so viel wahrscheinlicher, daß sie ein »convincens argumentum« für sich hat, so ist sie moralisch gewiß. Wenn daher der Heilige die minus probabilis gegen die probabilior vertheidigt, so kann er unter der probabilior nur die Grade höherer Probabilität verstehen, die zwischen der aeque probabilis und der moraliter certa liegen. Die These des Heiligen: „Es ist erlaubt, der weniger wahrscheinlichen milden Meinung zu folgen, obschon die strengere wahrscheinlicher ist," muß darum nach der ganzen Doctrin desselben dahin verstanden werden, man dürfe der weniger wahrscheinlichen folgen, nicht bloß so lange dieselbe ungefähr gleiche Probabilität besitzt wie die strengere Ansicht, sondern so lange sie überhaupt noch solid probabel ist.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ist es nach der Lehre des hl. Alphons gestattet, einer solid begründeten Meinung zu Gunsten der Freiheit zu folgen, obgleich die Existenz des Gesetzes wahrscheinlicher ist, vorausgesetzt, daß die Ansicht für das Gesetz innerhalb der Grenzen der Probabilität bleibt und nicht moralische Gewißheit erlangt. Das ist aber der zweite der beiden Sätze, in die der Probabilismus oben aufgelöst wurde. 1755 war daher Alphons ohne Zweifel Probabilist, wie alle großen Moralisten, denen er sich anschließt. Ein neues System, der Aequiprobabilismus, war ihm damals ganz sicher fremd. Es ist dies so evident, daß wir jeden Beweis dafür als überflüssig erachtet hätten, wenn nicht schon der Versuch gemacht worden wäre, diese evidente Wahrheit in Zweifel zu ziehen.

---

purchè non siamo *convinti* e *moralmente certi*, che ella sia contro la fede o contro i buoni costumi. Diss. 1762.

1) S. Augustinus brevibus totum quod dicimus confirmat: quod enim nec contra fidem neque contra bonos mores esse convincitur (nota *convincitur*), indifferenter esse habendum. Quaelibet igitur actio nobis permissa est, modo *convicti* aut *moraliter certi* non sumus, illam contra fidem aut bonos mores esse. Morale Syst. n. 70.

Digitized by Google

Daß Alphonsus damals Probabilist war, ergibt sich auch aus dessen gleichzeitigen Briefen.

Am 15. Februar 1756 schreibt er an seinen Verleger Remondini, in seiner Theologia moralis sei fortwährend Lacroix citirt, dessen Werk er beständig unter den Fingern gehabt habe[1]). Lacroix war aber ohne Zweifel Probabilist. Ferner empfiehlt er im nämlichen Briefe, Remondini möge die Moral vor dem Druck einem Theologen, aber nicht einem Dominikaner, die meistens die strengere Richtung einschlügen, sondern wo möglich einem Jesuiten, die wahre Meister in der Moral seien, zur Revision vorlegen[2]). Die Jesuiten verfochten aber den Probabilismus, wenn auch einzelne, wie in der Geschichte der Moralsysteme bemerkt wurde, für die strengere Ansicht eintraten.

Einen Monat später, am 30. März 1756, spricht Alphonsus seinem Verleger seine Freude aus, daß ein Jesuit und nicht ein Dominikaner die Moral durchsehe. Ein Dominikaner, meint er, hätte ihm vieles verworfen, was bei einem Jesuiten nicht zu fürchten sei, da er meistens deren Ansichten, die weder lax noch streng, sondern richtig seien, unterschreibe; vertheidige er aber einmal eine strengere Meinung als mancher Jesuit, so stütze er sich fast immer auf andere Schriftsteller der nämlichen Gesellschaft. Von den Jesuiten, so bekennt dann der Heilige, „habe ich das Wenige gelernt, was ich geschrieben habe; denn sie waren und sind Meister in der Moral“[3]). Das nämliche Lob spendet er den

1) Le scrissi già che nel mio libro vi è continuamente citato Lacroix, essendo stato questo uno de' libri che più spesso ho tenuto alla mano. Lettere di S. Alfonso Maria de' Liguori. Roma 1890. Vol. III. p. 20.

2) Di nuovo vi raccomando di non dare a rivedere il libro a qualche teologo della sentenza rigida (come per lo più oggi sono i Domenicani); perchè io non sono di questa sentenza, ma mi tengo alla via di mezzo. Se fosse qualche Padre Gesuita, sarebbe il migliore; perchè questi in verità sono maestri di morale. L. c.

3) Sento consolazione ancora in sentire che V. S. lo farà rivedere da un Padre Gesuita; perchè se fosse un Padre de' Domenicani, che oggidì seguitano il Padre Concina, mi riproverebbe molte sentenze ch' io ho poste, come larghe; attenendomi io per lo più alle opinioni dei PP. Gesuiti (non già dei Domenicani), essendo le loro opinioni nè larghe nè rigide, ma giuste. E se io tengo qualche opinione stretta contro

Digitized by Google

Moralisten der Gesellschaft Jesu noch öfters[1]). In den zwei Briefen, vom 15. Februar und 30. März 1756, kennzeichnet er sein Verhältniß zu den Jesuiten dahin, daß er zwar in einzelnen Fragen von manchen oder auch von allen Jesuiten abweiche, aber im Großen und Ganzen doch deren Ansichten adoptire. Der Heilige hätte aber eine ganz andere Sprache führen müssen, wenn er in den Grundanschauungen nicht mit den Jesuiten übereingestimmt hätte. Erwähnt er schon einzelne abweichende Meinungen, so mußte er doch vor allem betonen, daß er in dem Moralsystem selbst anderer Ansicht sei als die Väter der Gesellschaft Jesu. Von dem allem aber finden wir nichts in seinen Briefen. Der heilige Lehrer hat demnach in jener Periode unzweifelhaft das Moralsystem vertheidigt, wie es sich in den Werken der damaligen Moralisten des Jesuitenordens findet, nämlich den Probabilismus.

Von großem Interesse ist hier auch das Verhältniß, in welchem derselbe zu dem Jesuiten Zacharias stand. Diesem war auf Veranlassung des Heiligen die Revision der dritten Auflage der Moral (1757) übertragen worden. Liguori schätzte den gelehrten Jesuitenpater sehr hoch. Schon am 13. März 1756 schreibt er an Remondini, es sei ihm am liebsten, wenn P. Zacharias die Moral durchsehe, da derselbe ein sehr gelehrter Pater und in seinen Ansichten weder lax noch streng sei[2]). Zur größten Freude des Heiligen wurde P. Zacharias wirklich als Revisor bestellt.

Die Revision sollte jedoch nicht dessen einzige Arbeit für die Auflage von 1757 sein. Derselben ward eine Dissertation vorgedruckt, die auch an der Spitze der folgenden Auflagen steht: Praestantissimi theologi dissertatio prolegomena de casuisticae theologiae originibus, locis atque praestantia. Der »*praestantissimus theologus*« war niemand anders als P. Zacharias. Hocherfreut drückt Alphonsus am 20. Juli 1756 dem Verleger

---

alcuno scrittore Gesuita, la tengo forse quasi sempre coll' autorità di altri scrittori Gesuiti, *da' quali confesso avere imparato quel poco che ho scritto; perchè essi sono stati e sono i maestri della morale.*

1) Lettere III, p. 26. 27.

2) Specialmente avrei a caro che ci dasse un' occhiata il P. Zaccaria, che io tengo (come ho scorto dalle sue opere) per un Padre molto dotto ed equo nelle sue opinioni, nè largo nè rigido. Lett. III, p. 24.

Digitized by Google

seine vollste Zufriedenheit darüber aus[1]) und läßt im October des nämlichen Jahres dem gelehrten Verfasser danken für die Ehre, welche er der „Moraltheologie" durch die Prolegomena erwiesen habe[2]). Wenn der Heilige von den Vorzügen der neuen Auflage spricht, vergißt er nicht, die „sehr gelehrten und nützlichen" Prolegomena zu erwähnen, durch welche das Werk an Werth gewonnen habe. Darum kann er es auch nicht unterlassen, dem gelehrten Verfasser persönlich seinen Dank auszusprechen. Das betreffende Dankschreiben sendet er am 22. Juli 1757 an Remondini, der es P. Zacharias einhändigen soll[3]).

Auch für die 4. Auflage (1760) war P. Zacharias thätig. Es war zumal wegen der Verhältnisse in Frankreich nothwendig geworden, manche Ansichten der früheren Auflagen zu ändern, wobei sich der Heilige ganz auf seinen Freund in Venedig verließ[4]).

Bis dahin war Alphons nicht persönlich bekannt mit seinem Freunde und Mitarbeiter. Im Frühjahre 1759 lernten sich die gelehrten Moralisten kennen. Am 5. April jenes Jahres konnte Alphons an Remondini berichten, daß er mit P. Zacharias mehrmals in Neapel zusammengetroffen sei und ihn als einen bedeutenden, geistreichen Mann schätzen gelernt habe[5]).

Zacharias war ohne Zweifel Probabilist, ebenso wie Lacroix, dessen Moraltheologie er mit Anmerkungen herausgab. P. Ha-

1) Son contentissimo, anzi ricevo ad onore che il mio riverito P. Zaccaria vi faccia tutti i Prolegomeni che vuole; e ne lo ringrazio sommamente. Lett. III, p. 37.

2) Ringrazio il P. Zaccaria che si abbia degnato di onerare la mia opera con suoi *Prolegomeni*. Sto compiendo di leggere le sue lettere stampate, che sono piene di spirito e di dottrina. Lett. III, p. 44.

3) L'Opera morale è venuta bella assai . . .; e come sento, già molti se l'han presa e molti la desiderano. Specialmente i Prolegomeni del P. Zaccaria son belli assai e dotti ed utili; ed esso m'ha troppo onorato colla lettera che nel libro mi dirige; onde m'ha bisognato necessariamente rispondergli di ringraziamento e . . . . prego V. S. Illma ad inviarcela. Lett. III, p. 60.

4) Lettere III, pp. 68, 69, 80. Le ho scritto ancora che sto aspettando le correzioni del P. Zaccaria dell' Opera grande. August 1758. Lett. III, p. 75.

5) In Napoli ho parlato più volte col vostro Padre Zaccaria, che veramente ho conosciuto un grand uomo di garbo. Lett. III, p. 91.

Digitized by Google

ringer, der mit Recht hochgeschätzte Herausgeber der Moraltheologie unseres Heiligen, setzt in seinem Verzeichniß der Moralisten dem Namen des P. Zacharias ** vor, um damit anzudeuten, derselbe sei nach dem Urtheil Liguori's selbst ein *auctor gravis et probabilista* gewesen.

Das angegebene Verhältniß zwischen diesen beiden Männern spricht entschieden dafür, daß Liguori ebenso wie sein Revisor und Mitarbeiter an dem großen Moralwerke damals wenigstens Probabilist gewesen. Das Gegentheil hätte doch in den Prolegomena seitens des P. Zacharias oder in den Briefen Liguori's hervorgehoben werden müssen. Davon ist jedoch keine Spur zu entdecken. Es herrscht im Gegentheil vollständiges Einverständniß zwischen beiden Gelehrten.

Das Ergebniß der bisherigen Untersuchung lautet daher: Sowohl aus der Dissertation von 1755, wie aus den Briefen der damaligen Zeit steht fest, daß Alphonsus um das Jahr 1755 Probabilist war.

2. Für die dritte Auflage der Moraltheologie (1755), sowie auch für die vierte (1760) und fünfte (1763) wurde eine neue Dissertation ausgearbeitet: De usu moderato opinionis probabilis. Was lehrte der Heilige in dieser Abhandlung?

Nachdem er wie 1755 die verschiedenen Moralsysteme aufgezählt und zwei derselben ausgeschieden, erklärt er, hier nur die eine Frage erörtern zu wollen, ob man einer wahrscheinlichen Meinung folgen dürfe, wenigstens in dem einen Falle, wenn dieselbe wahrscheinlicher sei als die strengere Ansicht[1]).

Es kommen in dieser Dissertation nur zwei Systeme in Betracht, wie der Heilige gleich des Näheren ausführt. Das erste System ist der Tutiorismus mitigatus, der nicht allein von den Probabilisten, sondern auch von den Probabilioristen verworfen wird[2]).

1) Hic tantum operae pretium puto agere de quaestione, utrum licitus sit usus opinionis probabilis, omissa tutiori, *saltem si opinio libertati favens firmiori fundamento nitatur.* Ed. 5. 1763, n. 44.

2) *Prima* sententia *(Tutiorismus mitium)* universe rejicitur a Doctoribus, non solum Probabilistis . . . sed etiam a Probabilioristis, qui admittunt usum opinionis probabilis, modo appareat verisimilior, seu firmiori fundamento munita. L. c. n. 46.

Digitized by Google

Der Tutiorismus mitigatus gestattet nämlich nur dann der milderen Ansicht zu folgen, wenn dieselbe höchst wahrscheinlich *(probabilissima)* ist; sobald sie aber nicht den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit besitze und die entgegengesetzte Ansicht einen triftigen Grund für sich habe, dürfe man nicht mehr zu Gunsten seiner Freiheit entscheiden. Gegen dieses harte System kämpft nicht bloß der Probabilist, sondern auch der Probabiliorist, der nicht erst beim höchsten, sondern bei jedem höheren Grad der Probabilität für die Freiheit eintritt.

An zweiter Stelle spricht Liguori seine eigene Ansicht, die er die allgemeine (communis) nennt, dahin aus, man könne nach einer absolut wahrscheinlichen oder wenigstens nach einer wahrscheinlicheren Ansicht handeln, wenngleich auch die Existenz des Gesetzes wahrscheinlich sei[1]).

Die Formulirung dieses Satzes ist auffällig. Um ihn richtig aufzufassen, muß man damit die prima sententia gegen den milderen Tutiorismus vergleichen, wo Liguori von den Probabilioristen sagt, daß auch sie den Gebrauch einer probabelen Meinung zulassen, sofern diese wahrscheinlicher und besser begründet erscheine. Im Kampfe gegen den Tutiorismus läßt nämlich Alphonsus den Unterschied zwischen den Probabilisten und Probabilioristen fallen, und so gelingt es ihm, dem Tutiorismus eine allgemein recipirte (communis) Meinung gegenüber zu stellen, welche er auch seine eigene nennt. Diese Auffassung harmonirt auch mit seiner Erklärung, daß er auf die Streitfrage zwischen den Probabilisten und Probabilioristen hier nicht eingehen wolle[2]), und mit der gleichen Erklärung in der Vorrede zur fünften Auflage (1763), wo er beifügt, er begreife nicht, wie man Meinungen als unzulässig (improbabiles) verwerfen könne, welche sich auf einen triftigen Grund stützen, während das Gegentheil sich nicht überzeugend nach-

1) *Secunda* igitur sententia nostra et communis tenet, licere usum opinionis absolute probabilis, aut saltem probabilioris, etsi contraria pro lege sit probabilis. L. c. n. 47.

2) De sententia . . . probabilistarum, quod liceat sequi opinionem minus probabilem, relicta probabiliore, jam diximus, quod cum haec quaestio undique ab auctoribus agitetur, apud ipsos observari potest. L. c. n. 44.

Digitized by Google

weisen lasse[1]). Ein offenbarer Beweis, daß Alphonsus auch in dieser Dissertation noch immer dem Probabilismus huldigt.

Am 27. Dezember 1762 berichtet Liguori an Remondini, er werde ihm zwei Exemplare einer neuen Dissertation »dell' opinione probabile« senden, die viel Neues enthalte, was bis jetzt weder von ihm noch von anderen geschrieben worden sei[2]). Offenbar wurde dem Verleger auch der Auftrag ertheilt, diese neue Dissertation der fünften Auflage (1763) der Moraltheologie einzuverleiben. Sei es nun, daß die frühere Dissertation schon in die neue Auflage aufgenommen war, als die versprochenen Exemplare eintrafen, oder daß Remondini's Nachlässigkeit die Schuld trug: gewiß ist, daß in der fünften Auflage nochmals die alte Dissertation zum Abdruck kam, während die neue erst 1764 als Anhang zum *Confessore diretto* erschien[3]).

Die neue Dissertation, die, wie wir eben gehört, vom Verfasser selbst sehr geschätzt wird, da sie die ganze Frage der Moralsysteme in ein neues Licht setzte, trägt den Titel: *Breve dissertazione sull' uso moderato dell' opinione probabile.* 1765 ward dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach in's Lateinische übersetzt und nach Venedig gesandt. In dieser Form finden wir sie in der folgenden, der

1) Non autem hic mens mihi est loquendi de quaestione illa, an liceat sequi opinionem minus probabilem in concursu probabilioris . . . Praescindo igitur ab hac quaetione, sed tantum dico, me ignorare, quomodo possint rejici ut improbabiles opiniones illae, quae aliquo gravi non carent fundamento verisimilitudinis vel auctoritatis, et contra oppositis sententiis nulla assistit infallibilis auctoritas aut evidens ratio, quae de veritate convincere possit. Ed. 5. 1763 Ad lectorem.

2) Tra questo tempo io ho stampata una Dissertazione dell' opinione probabile, scritta e fornita d'altre dottrine nuove che non erano scritte in altre dissertazioni di questa materia. Jo ce ne manderò ancora due copie, acciochè le stampi, se le pare; perchè io qui ne ho fatte poche copie, ed avrei a caro che si spargesse; perchè è una cosa nuova e son nuove cose, non ancora scritte da altri in una dissertazione a parte. Lett. III, p. 164 f.

3) Jo sperò già, fra un altra settimana, di aver compita quella dissertazione latina dell' opinione probabile, che si ha da mettere alla nuova ristampa della Morale, in luogo di quella che vi era, ed anche in luogo di quella che si avea da mettere e sta posta già nel libro del *Confessore diretto.* 15. Settembre 1765. Lett. III, p. 263.

Digitized by Google

sechsten Auflage der Moral, die 1767 die Presse verließ. Bis zum Erscheinen der neunten Auflage (1785), der letzten zu Lebzeiten des heiligen Verfassers, wurde an dieser Abhandlung verbessert und gefeilt, ohne daß jedoch im Wesentlichen die Gedanken derselben geändert worden wären. Anfangs erschien sie noch als *Dissertatio*, später unter dem Titel *Morale Systema*. Auch die Abhandlung, welche wir in den Ausgaben unserer Tage unter diesem Namen im ersten Buche der Moraltheologie des Heiligen finden, ist im Wesentlichen die Dissertation aus dem Jahre 1762. Es ist deßhalb von großer Wichtigkeit, über den Inhalt derselben ganz klar zu sein.

Zwei Fragen sind es, welche Liguori beantworten will. Die erste derselben lautet: Ist es erlaubt, der weniger wahrscheinlichen Meinung zu folgen[1])? Es ist nicht seine Absicht, länger bei dieser Frage zu verweilen, da die Antwort zu klar sei, als daß man lange Erörterungen darüber anstellen müsse. Die sehr einfache Antwort lautet: Es ist nicht erlaubt, sich nach der weniger wahrscheinlichen Ansicht zu richten, wenn die entgegengesetzte bedeutend und gewiß wahrscheinlicher ist[2]). Da dieser Satz aus der italienischen Dissertation in alle Ausgaben der Moraltheologie übergegangen ist, muß er genau analysirt werden. Einem Begriffe in demselben sind wir bis jetzt beim hl. Alphons noch nicht begegnet, nämlich dem einer „bedeutend und gewiß wahrscheinlicheren Meinung". Was versteht er unter der opinio *notabiliter et certe probabilior?* Kurz begründet er obige Entscheidung damit, daß eine bedeutend wahrscheinlichere Meinung moralisch oder fast moralisch gewiß ist[3]). Die bedeutend oder gewiß wahrscheinlichere Meinung besitzt also nach der Lehre des Heiligen moralische oder fast moralische Gewißheit. Den nämlichen Gedanken drückt er

1) Due sono le questioni, che intendiamo di esaminare nella presente dissertazione. La prima, se sia lecito seguitare l'opinione *meno probabile.*

2) In quanto alla prima questione, presto ci sbrigheremo; perchè la risoluzione è troppo chiara. Diciamo che *non è lecito di seguitare l'opinione meno probabile, quando l'opinione che sta per la legge è notabilmente e certamente più probabile.*

3) Perchè allora l'opinione più tuta ... è *moralmente o quasi moralmente certa.*

Digitized by Google

aus, wenn er sagt, die bedeutend wahrscheinlichere Meinung habe ein sicheres Fundament, daß sie wahr sei, während die entgegengesetzte in diesem Falle auf ein solches sich nicht stützen könne[1]).

Auf diese Weise erklärt der Heilige immer die bedeutend wahrscheinlichere Ansicht[2]). Daher erachtet er auch in diesem Falle das Gesetz für hinreichend promulgirt. So lehrt er ausdrücklich sowohl in seiner dritten Apologie[3]) gegen Patuzzi, wie auch im Morale Systema[4]).

Während die viel wahrscheinlichere Meinung moralisch gewiß ist, besitzt die ihr gegenüberstehende nur schwache oder zweifelhafte Probabilität[5]). Nach den Regeln der Logik aber muß jede Meinung, der moralische Gewißheit gegenübersteht, einfachhin als falsch bezeichnet werden. Faßt Alphons seine schwach oder zweifelhaft wahrscheinliche also auf?

Ob Alphons die Sache so auffaßt, muß sich ergeben aus der Frage, ob der Beichtvater einen Pönitenten absolviren müsse, der sich nach einer wahrscheinlichen Meinung richten will, die der Beichtvater selbst für weniger wahrscheinlich hält, als die strengere Ansicht. Liguori bespricht diese Frage an zwei Stellen, im Morale Systema und im sechsten Buch seiner Moraltheologie. An erster Stelle verpflichtet er den Beichtvater mit den Worten des Cabassutius, die Absolution zu geben, obgleich er die Ansicht des Beichtkindes für weniger wahrscheinlich halte. Erklärend fügt er jedoch in einer Parenthese den Worten seines Gewährsmannes hinzu, der Unterschied in der Probabilität dürfe nicht bedeutend sein[6]). Der Heilige will demnach unterschieden wissen: ist der

1) . . . avendo per sè un *fondamento certo d'esser vera.*

2) Vgl. Morale Systema n. 56.

3) Quando . . . l'opinione per la legge è *certamente e molto più probabile* . . . allora *la legge è moralmente già promulgata.*

4) Cum opinio est *certe* probabilior, eo casu . . . propter majorem illam probabilitatem opinio pro lege videtur moraliter verior, et consequenter apparet *moraliter ac sufficienter promulgata.* n. 67; vgl. n. 88.

5) Questa (la meno probabile) rimane tenuamente o almeno dubbiamente probabile a confronto dell' opinione più tuta. Diss. 1762.

6) Scribit Cabassutius: Quivis confessarius absolvere debet eum poenitentem, qui non vult ab opere abstinere, quod secundum proba-

Digitized by Google

Ueberschuß an Probabilität für die Meinung des Beichtvaters nicht bedeutend, so ist er verpflichtet, den Pönitenten zu absolviren; will letzterer aber einer viel weniger, d. h. einer schwach oder zweifelhaft wahrscheinlichen Meinung folgen, so kann der Priester ihn nicht lossprechen.

Zum richtigen Verständnisse dieser Stelle muß man sie mit den Worten des Heiligen im Tractat ‚de sacramento poenitentiae' vergleichen. Viermal wiederholt er dort in verschiedenen Ausdrücken, der Beichtvater brauche die Lossprechung nicht zu ertheilen, wenn die Ansicht seines Beichtkindes evident falsch sei, sich auf einen ganz falschen Beweis stütze, gewiß ein Irrthum sei[1]).

Was Liguori also im Morale Systema bedeutend weniger, schwach, zweifelhaft wahrscheinlich nennt, das ist ihm weiter unten evident falsch, ein Irrthum. Die »*tenuis probabilitas*« gilt dem Heiligen ebenso viel wie völlige Unwahrscheinlichkeit. An der eben angezogenen Stelle schränkt Liguori ferner eine Sentenz Lugo's, Laymann's und anderer dahin ein, der Beichtvater könne und müsse seinen Pönitenten absolviren, wenn dessen Meinung wenigstens irgend welche *(aliqualis)*, wenn auch nicht solide Wahrscheinlichkeit besitze. Kurz vorher hatte er aber den Beichtvater dieser Verpflichtung ledig erklärt, wenn die Ansicht des Beichtkindes bedeutend weniger und somit schwach oder zweifelhaft wahrscheinlich ist. Die *notabiliter minus, tenuiter, dubie probabilis* ist daher nach Alphons nicht nur nicht solid wahrscheinlich, sondern besitzt nicht einmal irgend welche *(aliqualis)* Probabilität: sie ist unwahrscheinlich, ja falsch.

Wenn er nun in der Dissertation von 1762 den Satz aufstellt: „es ist nicht erlaubt, sich nach der weniger wahrscheinlichen Ansicht zu richten, falls die entgegengesetzte bedeutend

bilem . . . auctoritatem est licitum, quamvis juxta probabilem aliorum auctoritatem, quam ipse sequitur confessarius, habeatur minus probabilis *(intelligendum, non notabiliter minus)*. n. 84.

1) Quod poenitens velit hanc vel illam opinionem sequi, hoc impertinenter se habet ad judicium confessarii, nisi hic judicet, *opinionem poenitentis esse evidenter falsam* . . . Confessarius tenetur absolvere . . . quando non habet *certitudinem evidentem de illius falsitate* etc. Lib. 6, n. 604.

Digitized by Google

wahrscheinlicher ist", so lehrt er damit im Grunde nichts anderes, als man müsse der moralisch gewissen Meinung folgen und dürfe sich nicht nach einer unwahrscheinlichen, die Freiheit vertheidigenden Ansicht richten. Diesen Satz unterschreibt jeder Probabilist. Keineswegs ist jedoch in demselben gesagt, man dürfe der weniger wahrscheinlichen auch dann nicht folgen, wenn sie zwar weniger wahrscheinlich, aber doch nicht falsch, während die strengere Ansicht wahrscheinlicher, aber doch nicht moralisch gewiß ist.

Nicht so kurz wird die zweite Frage behandelt, ob es gestattet sei, der milderen Ansicht zu folgen, wenn beide Meinungen gleich oder fast gleich wahrscheinlich seien[1]). In der Beantwortung dieser Frage liegt der Schwerpunkt jener Dissertation[2]). Wie es nicht anders zu erwarten war, fällt die Antwort zu Gunsten der milderen Ansicht aus. „Sind beide Meinungen gleich oder fast gleich wahrscheinlich," also lautet die These des Heiligen, „dann darf man sich nach der milderen richten[3])." Eine allseitige Beleuchtung dieser Behauptung ist der ganze Inhalt der vorliegenden Abhandlung. Früher, vom Jahre 1753 an, hatte Alphonsus den Tutiorismus mitigatus mit den Waffen der Probabilioristen abgefertigt; zwei Jahre später wandte er sich auch gegen diese und wies der weniger wahrscheinlichen Meinung die ihr gebührende Stellung an; 1762 endlich will er bei gleicher Probabilität der Ansichten die Wahl der milderen als erlaubt vertheidigen. Gegen die Probabilioristen ist demnach auch diese Dissertation gerichtet. Man darf nämlich nicht aus dem Auge verlieren, daß in dem Canon des Probabiliorismus, wie oben gezeigt ward, eine doppelte Behauptung liegt. Wenn man die mildere Ansicht nur befolgen darf, falls sie wahrscheinlicher ist, so wird damit sowohl die weniger wahrscheinliche, wie auch die gleich oder fast gleich wahrscheinliche verworfen.

1) La seconda (questione) è, se essendo due opinioni opposte egualmente o quasi egualmente probabili, sia lecito seguire la meno tuta.

2) In quanto poi alla seconda questione, *che qui di proposito ed a lungo esamineremo*, diciamo etc.

3) Diciamo, che quando l'opinione men tuta è egualmente probabile, può lecitamente seguirsi.

Digitized by Google

Bei dieser Auffassung der drei Abhandlungen von 1753, 1755 und 1762 erscheint die Lehre des Heiligen über den Probabilismus als ein harmonisches Ganze, während sie, anders interpretirt, eine ganze Reihe von Widersprüchen enthält. Auf diesen Punkt soll hier nicht näher eingegangen werden.

Manche wollen jedoch in der Dissertation von 1762 ein neues System, den Aequiprobabilismus, entdecken. Wenn der Aequiprobabilismus weiter nichts ist als die Lehre, man dürfe der milderen Ansicht folgen, die an Wahrscheinlichkeit der strengeren ganz oder fast gleich steht, so hat Alphons 1762 allerdings den Aequiprobabilismus gelehrt, aber dann ist derselbe nicht ein eigenes System, sondern, wie früher gezeigt ward, ein Theil des gewöhnlichen Probabilismus. Der Aequiprobabilismus im Gegensatz zum Probabilismus aber entscheidet nur in dem einen Falle zu Gunsten der Freiheit, wenn die Ansicht für die Freiheit gleiche oder fast gleiche Probabilität besitzt wie die für das Gesetz. Das hat Liguori aber 1762 sicher nicht gelehrt und demnach auch kein neues, dem einfachen Probabilismus entgegengesetztes System in die Moraltheologie eingeführt.

Wie vorhin gezeigt wurde, gestattet Alphonsus 1762 in dem knappen ersten Theil seiner Schrift, der weniger wahrscheinlichen so lange zu folgen, als sie überhaupt noch wirklich wahrscheinlich genannt werden kann; nur wenn die Meinung für das Gesetz moralische Gewißheit erlangt habe, dürfe man der weniger wahrscheinlichen nicht mehr folgen, da dieselbe alsdann unwahrscheinlich, ja falsch sei. Diese Behauptung harmonirt vollkommen mit dem herkömmlichen Probabilismus.

Entweder gibt es in dem Moralsystem Liguori's zwischen gleich wahrscheinlich und moralisch gewiß einerseits und gleich wahrscheinlich und unwahrscheinlich andererseits keine Mittelglieder, oder der Heilige erkennt solche an. Läßt man ihn dieselben in Abrede stellen, so muß man ihn in Widerspruch setzen mit der Lehre aller Philosophen und Theologen, sowie mit sich selbst. Gibt es aber auch im System Liguori's Mittelglieder zwischen jenen Extremen, so daß nicht jede Ansicht, die nicht mehr ungefähr gleiche Probabilität besitzt wie die entgegengesetzte, sofort moralisch gewiß, die contradictorische unwahrscheinlich, ja falsch

Digitized by Google

ist, so hat er 1762 ohne Zweifel den Aequiprobabilismus nicht als eigenes System aufgestellt.

Es kann indeß noch mehr behauptet werden. Alphons hat 1762 nicht nur nichts gegen den einfachen Probabilismus gesagt, sondern positiv denselben aufrecht erhalten. Erinnern wir uns nur an das oben erwähnte Wort des hl. Augustinus, das auch 1762 als Norm des Handelns aufgestellt wird. Alphonsus folgert aus demselben die Erlaubtheit jeder Handlung, von der nicht mit moralischer Gewißheit nachgewiesen werden kann, sie verstoße gegen den Glauben und die guten Sitten[1]). Die wahrscheinlichere Meinung zu Gunsten des Gesetzes ist aber noch nicht moralisch gewiß und braucht deßhalb auch nicht befolgt zu werden. Auch 1762 lehrt demnach Alphonsus, man dürfe sich nach der weniger wahrscheinlichen richten, so lange die entgegengesetzte nicht moralisch gewiß sei.

Für diese Sentenz beruft sich Liguori auf Eusebius Amort und nennt dessen Ansicht in diesem Punkte die seinige. Alsdann wird mit den Worten dieses Autors der Canon aufgestellt, wie ihn Alphonsus in dem ersten Theile seiner Dissertation und eben (n. 10) auch im zweiten Theile formulirt hat. Eusebius Amort war nun zwar ein strenger Moralist, dem der seeleneifrige und liebevolle Heilige öfters widersprechen mußte; aber sein Moralsystem war der Probabilismus. Wenn er daher die Regel aufstellt, der Wille sei nicht an das Gesetz gebunden, so lange die Ansicht für dasselbe nicht bedeutend wahrscheinlicher erscheine, so ist dieselbe im gewöhnlichen probabilistischen Sinne auszulegen. Der Wille bleibt darnach frei nicht bloß bei gleicher Probabilität der Meinungen, sondern auch auf den verschiedenen Stufen einer größeren Wahrscheinlichkeit auf Seiten der strengeren Ansicht. Die einzige Grenze bildet die moralische Gewißheit. Diese Sentenz Amort's nennt Alphons die seinige. Er ist also auch 1762 ganz und gar Probabilist wie 1755.

Auch Folgendes dürfte noch beachtet werden. Die Dissertation von 1762 sollte schon in der fünften Auflage der Moral (1763) abgedruckt werden. Die Briefe des Heiligen enthalten die nöthigen Weisungen an seinen Verleger. Hätte nun Alphons wirklich 1762

1) n. 10.

Digitized by Google

seine frühere Ansicht geändert und ein neues Moralsystem in die Wissenschaft einführen wollen, so hätte doch auch die Vorrede, von der an anderer Stelle gesprochen wurde, einer Revision unterzogen werden müssen. Darüber findet sich aber nichts in seinen Briefen und ebenso wenig in der Dissertation selbst. Der Heilige bekannte sich darum auch 1762 zu jenem Systeme, auf welches die Vorrede zur fünften Auflage der Moral paßt, zum herkömmlichen Probabilismus, wenn er denselben hier auch von einer andern Seite gegen seine Gegner schützt, als er dies 1755 gethan.

Wird alles, was über die Dissertation von 1762 gesagt ward, zusammengefaßt, so lautet das Endurtheil: Alphonsus hat 1762 zur Ergänzung seiner Abhandlung von 1755 den zweiten, von den Probabilioristen geleugneten probabilistischen Satz vertheidigt, man dürfe der milderen Ansicht huldigen, wenn dieselbe gleiche oder fast gleiche Probabilität besitze wie die strengere. Diese These hat Alphons nicht ausschließlich aufgestellt, als ob er den Gebrauch der milderen Ansicht auf diesen einen Fall beschränkt wissen wollte. Für eine solche Auffassung kann aus der Arbeit von 1762 kein Beweis erbracht werden. Vielmehr ergibt sich aus derselben positiv, daß der Heilige auch damals noch die nämlichen Anschauungen über den Probabilismus vertrat wie 1755. Ein neues System, der Aequiprobabilismus, kann daher in derselben nicht gefunden werden.

Diese Dissertation ging, in's Lateinische übersetzt, in alle folgenden Auflagen der Moral über. Die letzte zu Lebzeiten des Heiligen war die neunte (1785). Auch in dieser findet sich in ihren wesentlichen Theilen die Abhandlung des Jahres 1762. Das Moralsystem, welches er damals das seinige nannte, ist es auch noch zwei Jahre vor seinem Tode. Bei der Prüfung der wissenschaftlichen Werke unseres Heiligen kann man daher zu keinem andern Resultat kommen, als daß der größte Moralist des vorigen Jahrhunderts bis zu seinem Lebensende sich zu den Lehren des herkömmlichen Probabilismus bekannte.

Was sagt nun der Heilige über diesen Punkt in seinen Briefen? Das Moralsystem wird in denselben öfters vorübergehend erwähnt, einige Male ausführlich der Standpunkt des Heiligen gekennzeichnet.

So schreibt Alphonsus wiederholt an seinen Verleger: „Mein

Digitized by Google

Moralsystem ist nicht das der Jesuiten; dieselben gestatten auch, der weniger wahrscheinlichen zu folgen, was ich als falsch zurückweise[1])."

Zunächst beachte man, daß die Zeilen solchen Inhaltes fast immer an seinen Verleger gerichtet sind. Es kann aber doch nicht angenommen werden, der Heilige habe ihm gegenüber in kurzen Andeutungen Stellung nehmen wollen zu einer wissenschaftlichen, sehr schwierigen Frage. Der Zweck dieser Mittheilungen war, wie später gezeigt wird, ein ganz anderer. Spricht der hl. Kirchenlehrer sich bei Remondini kurz über den Gebrauch der weniger wahrscheinlichen Meinung aus, so muß man solches nach den Erklärungen in seinen wissenschaftlichen Arbeiten interpretiren. Es wurde aber zur Genüge gezeigt, was der Heilige unter einer weniger wahrscheinlichen Meinung verstanden.

Woher aber der Gegensatz zu den Jesuiten, den „Meistern in der Moral"? Ohne Zweifel hat Alphonsus durch seine gründlichen Untersuchungen den Probabilismus vertieft, Auswüchse desselben beseitigt. Durch Zerlegung des Systems in die zwei bekannten Sätze und durch getrennte Bearbeitung derselben hat das ganze System bedeutend an Klarheit gewonnen; ja es kann ruhig behauptet werden, durch Alphonsus sei der Probabilismus so genau erklärt und so bestimmt vertheidigt worden, wie es vor ihm nicht geschehen war. Da also, zumal 1762, neue Gesichtspunkte aufgestellt wurden, konnte der Heilige guten Gewissens schreiben, sein System sei nicht das der Jesuiten.

Da letztere in einer Zeit, in welcher die Frage noch nicht allseitig beleuchtet war, überdies manche unrichtige, theils zu milde, theils zu strenge Ansichten vertraten, hatte der Heilige noch einen Grund mehr, sein Moralsystem als ein von dem jesuitischen verschiedenes zu bezeichnen. Jesuitische Moral und laxe Moral waren damals übrigens ziemlich gleichbedeutend. Alphonsus wollte und mußte sich gegen die Anschuldigung vertheidigen, als trage er laxe Moral vor. Daher hebt er überall den Unterschied hervor zwischen der Doctrin der Jesuiten und der seinigen. Es soll hier nicht untersucht werden, ob der Vorwurf laxer Doctrin den Jesuiten

1) Lett. III, p. 333—334, 335, 341, 358, 370, 371, 404, 459, 477, 487, 514 f.

Digitized by Google

gemacht werden konnte. Thatsache ist, daß er gemacht wurde und daß Alphonsus sich dagegen wehrt, einer zu milden Schule anzugehören. So schreibt er am 12. Februar 1776 an Remondini, er sei keiner von den alten Probabilisten, auch kein Jesuit, von jenen nämlich, die zu mild gewesen[1]). Ein Aufgeben der Grundanschauungen des Moralsystems läßt sich aber auch in der Correspondenz des Heiligen nicht finden. Hätte er dieselben mit den Jesuiten nicht mehr getheilt, dann wäre er es der Klarheit seines Systems schuldig gewesen, die wesentliche Verschiedenheit in seinen Abhandlungen sowohl, wie in seinen Briefen wenigstens zu berühren. Nach all dem wird man aber umsonst suchen. Dagegen beweisen die in den Briefen öfters erwähnten Prolegomena, die auch nach 1762 den Auflagen der Moral vorgedruckt wurden, daß Alphonsus im Wesentlichen sein Moralsystem aufrecht erhielt, wie er es zur Zeit geschrieben, da P. Zacharias die Prolegomena verfaßte. Ausdrücklich nennt er dieselben noch 1763 (also zu einer Zeit, da er nach manchen schon System gewechselt) „schön"[2]), „gelehrt"[3]), „mit Beifall aufgenommen"[4]), „sehr nützlich"[5]), „schön und für sein Werk werthvoll"[6]). So durfte 1763 der Heilige nicht mehr ohne Weiteres schreiben, wenn er seit 1762 in P. Zacharias ebenso gut einen Gegner erblicken mußte wie in P. Patuzzi.

An zwei Stellen in den Briefen gibt der Heilige eine Exposition seines Systems, nämlich im November 1768 einem Mitgliede seiner Genossenschaft, P. Blasucci, und im März 1777 in einer Denkschrift an die Minister der königlichen Kammer von S. Chiara.

Nachdem Alphonsus P. Blasucci an die Regel des hl. Thomas, des hl. Antoninus und anderer Moraltheologen erinnert hat, niemand sei einer schweren Sünde zu beschuldigen, wenn dieselbe nicht gewiß sei, wendet er sich mit Recht gegen die Auffassung des Adressaten, als ob bei einem Grad oder bei zwei Graden Ueberschuß an Probabilität die strengere Meinung zu befolgen sei. Wo wird man das Maß finden, diese Grade zu bemessen[7])? Seine eigene

1) Non sono de' probabilisti antichi, nè Gesuita di quei Gesuiti che sono stati troppo benigni. Lett. III, p. 477.

2) Lettre III, p. 181. — 3) A. a. O. p. 185. — 4) p. 185.

5) p. 189. — 6) p. 193.

7) E difficile trovar questa mezza canna che misura questi due o uno grado di preponderanza. Lett. III, p. 344.

Digitized by Google

Ansicht faßt der Heilige dann auch hier in die bekannten Sätze zusammen: „Wenn die Meinung für das Gesetz bedeutend und gewiß wahrscheinlicher ist, kann man sich nicht nach der weniger wahrscheinlichen richten; es ist dieses aber statthaft, wenn die strengere Meinung gleich oder doch nicht bedeutend größere Wahrscheinlichkeit besitzt als die entgegengesetzte[1])." Diese Regeln finden sich in den Werken des Heiligen lange vor der Correspondenz mit Blasucci. Er braucht deßhalb auch nicht näher auf dieselben einzugehen; der Brief sollte ja nur eine falsche Idee Blasucci's zurückweisen und kurz die richtige Norm angeben. Daher wird auch über die Begründung der angeführten Regeln schnell hinweggegangen. Bei gleicher Probabilität der Meinungen, so argumentirt Alphonsus, befinde ich mich in einem eigentlichen, stricten Zweifel (*dubbio stretto*) über die Existenz des Gesetzes und bin daher nicht zur Beobachtung desselben verflichtet; ist dagegen die strengere Meinung viel wahrscheinlicher, so besteht über die Promulgation des Gesetzes nur ein Zweifel im weiteren Sinne (*dubbio largo*), der auch von der Erfüllung des Gesetzes nicht entbinden könne. Dem Zweifel im weiteren Sinne ist hier eine ganz vereinzelt stehende Interpretation gegeben. Sollen nämlich diese Worte des Heiligen nicht im Widerspruch stehen mit anderen in den wissenschaftlichen Werken, so waltet Zweifel im weiteren Sinne in Bezug auf jene Meinung, die im Gegensatz zu einer moralisch gewissen keine solide Probabilität auf ihrer Seite hat. Das wäre allerdings »dubbio largo«, aber in sehr uneigentlichem Sinne. Will man dagegen die philosophischen Begriffe scharf betonen, so kann von Zweifel nur die Rede sein, wenn der Verstand sein Urtheil völlig suspendirt, d. h. keinem von zwei contradictorischen Sätzen zustimmt. Dann und nur dann zweifelt der Mensch; sobald er aber dem einen der beiden Sätze zustimmt, sind wir außerhalb des Bereiches des Zweifels. Da nun, wie früher nachgewiesen wurde, der Verstand

1) Quando la sentenza per la legge è certamente probabiliore, dico che non può seguirsi la meno probabile . . . Quando poi l'opinione rigida è egualmente probabile o dubbiamente più probabile, allora ben può seguirsi la benigna. Lett. III, p. 344. Certamente probabiliore ist identisch mit notabilmente più probabile. Vgl. Brief an P. Blasucci vom 8. August 1769. S. 349.

Digitized by Google

einer Ansicht zustimmen kann, wenn dieselbe auch nur ein wenig wahrscheinlicher ist als ihr Gegentheil, so befindet er sich hier nicht mehr im Zustande des Zweifels, sondern des Meinens. Der stricte Zweifel des hl. Alphons ist also auch schon ein Meinen, der Zweifel im weiteren Sinne hingegen ein Meinen, das keinen soliden Grund mehr für sich hat. Daß der Heilige den Zweifel im engeren und weiteren Sinne wirklich so aufgefaßt hat, ergibt sich aus allem, was er über die gleich wahrscheinliche und die bedeutend wahrscheinlichere Meinung schreibt, indem er der ersteren den stricten Zweifel, der letzteren den Zweifel im weiteren Sinne gegenüberstellt. Wollte jemand das »dubbio largo« enger gefaßt wissen, so müßte er übrigens den Heiligen als Probabilioristen ausgeben. Die Regeln selbst also, wie der heilige Ordensstifter sie seinem Mitbruder gibt, weichen nicht von den Grundsätzen der Dissertation von 1762 ab; die Begründung läßt sich gleichfalls mit der früheren Arbeit in Einklang bringen. Es liegt demnach kein Grund zur Annahme vor, der große Moralist habe 1768 ein neues System, den Aequiprobabilismus, gelehrt.

Uebrigens beachte man, daß ein Brief leicht hingeworfen wird und schon wegen seines privaten Charakters nicht den wissenschaftlichen Werth besitzt wie eine für die gelehrte Welt bestimmte Publication. Wo der Schriftsteller ex professo und mit allen Mitteln der Wissenschaft sein System vertheidigt, muß dessen Anschauung gesucht werden. Scheinen Briefe und wissenschaftliche Werke mit einander in Widerspruch zu stehen, so sind erstere durch letztere zu erklären, nicht umgekehrt. Auch darf nicht vergessen werden, daß Alphonsus, wie oben bewiesen ward, auch nach 1768 sich noch offen zum herkömmlichen Probabilismus bekannte.

Größere Autorität besitzt schon das Schreiben an die Minister der königlichen Kammer von S. Chiara. Alphonsus war nämlich wegen verschiedener Lehren angeklagt. Im März 1777 rechtfertigte er sich in einer Denkschrift, in welcher auf die verschiedenen Klagen näher eingegangen wird. Eine derselben ward darin gefunden, der Heilige sei Probabilist. Dagegen schreibt er den Ministern, er verwerfe den Probabilismus. Aber wie erklärt er sein Verdict über jenes System? Um einen Act erlaubter Weise setzen zu können, so belehrt Alphonsus die Minister, müsse man moralische Gewißheit über dessen Erlaubtheit besitzen; Probabilität allein genüge

Digitized by Google

dazu nicht, deßhalb verwerfe er den Probabilismus[1]). Diese Erklärung berührt den Kernpunkt der Frage nicht. Wenn der Probabilismus die Lehre ist, man dürfe einer wahrscheinlichen Meinung folgen, weil sie wahrscheinlich ist, und in diesem Punkt stehen bleibt, so muß ein solches Moralsystem von jedermann aufgegeben werden. Aber das ist der Probabilismus nicht; dessen ganzer Zweck ist vielmehr, dem Menschen die zum Handeln geforderte moralische Gewißheit zu geben. Alphonsus faßt also in seiner Denkschrift den Probabilismus in einer ganz andern Supposition auf, als dies gewöhnlich geschieht, in jener nämlich, die ihm von seinen Gegnern vorgeworfen wird. Und in dieser ist er allerdings grundfalsch.

Ebenso falsch ist in dieser Auffassung aber auch der Aequiprobabilismus, und Alphonsus verwirft in der That auch diesen. Er bekennt zwar, früher gelehrt zu haben, bei gleicher Probabilität der Meinungen dürfe man der milderen folgen, aber diese Ansicht habe er in seinen letzten Werken nicht mehr vorgetragen, da die gleich wahrscheinliche an sich ebenso wenig wie die wahrscheinliche genügenden Grund biete zur Erlaubtheit einer Handlung[2]). Enthält die Denkschrift von 1777 eine Absage von dem Probabilismus, dann auch in gleicher Weise von dem Aequiprobabilismus.

Was der hl. Alphons in seiner Eingabe an die Minister vertheidigen will, ist einzig die bekannte These: bei gleicher Probabilität der Meinungen für und wider das Gesetz kann dasselbe nicht als promulgirt gelten[3]). Dafür werden vier Beweise beige-

1) Jo ho riprovato il probabilismo, dimostrando che in buona conscienza non può seguirsi l'opinione probabile, *per ragione che sia probabile:* poichè *la sola probabilità* delle opinioni a favor della libertà non dà bastante fondamento d'operar lecitamente; mentre, per lecitamente operare, vi bisogna *la certezza morale* dell' azione, la quale certezza non può aversi *della sola probabilità* dell' opinione. Lett. III, p. 494.

2) Un tempo scrissi che, quando vi sono due opinioni egualmente probabili, la legge non obliga; ma poi più volte ... mi sono dichiarato che, *siccome non può seguirsi l'opinione probabile, così neppure può seguirsi l'opinione equiprobabile per la libertà;* perchè l'equiprobabile, non avendo maggior forza che di probabile, neppure dà bastante fondamento di lecitamente operare. Lett. III, p. 494.

3) A. a. O.

Digitized by Google

bracht. Aber weder die Aufſtellung der Theſe, die ganz wohl als Theil des herkömmlichen Probabilismus betrachtet werden kann, noch die Argumente ſelbſt berechtigen uns zu dem Schluſſe, der Heilige habe hier ein neues Syſtem vorgetragen.

(Schluß folgt.)

XXX.

Mſgr. Freppel, Biſchof von Angers[1]).

(1827—1891.)

(Von Dr. A. Bellesheim.)

Am Dienſtag den 22. Dezember 1891 brachte der Telegraph die Trauerkunde, daß Mſgr. Karl Emil Freppel, Biſchof von Angers, dem Herrn entſchlafen ſei. Die Nachricht kam überraſchend für alle, betrübend insbeſondere für die Kirche, welche in ihm einen ihrer treueſten Diener und muthigſten Vertheidiger verloren, und ſchmerzlich für die Freunde der katholiſchen Wiſſenſchaft, welche ſich eines eifrigen und erfolgreichen Hüters und Pflegers beraubt ſah. Im edelſten Sinne wurde der Verblichene ein Opfer ſeines Berufes im Intereſſe der Religion und der Kirche. Anfangs Dezember 1891 ſtand die Frage nach der Trennung von Kirche und Staat in der Kammer der Deputirten zur Erörterung. Mit dem vollen Aufgebot ſeiner hohen geiſtigen Kräfte trat der Biſchof an die Behandlung dieſer für Kirche, Staat und Geſellſchaft in gleichem Maße verhängnißvollen Frage. Schon kündigten ſich die Vorboten der nahen Auflöſung an. Den vollen Ernſt der Lage erkennend, beſchworen Aerzte und Freunde den Biſchof, von der Ausarbeitung ſeiner Rede abzuſtehen und der Theilnahme an den Sitzungen der Kammer zu entſagen. „Es iſt mir nicht erlaubt," erwiederte er ſeinem Freund Delahaye, „gegenüber einem ſolchen Geſetzesvorſchlag Schweigen zu beobachten, namentlich wenn es wahr iſt, wie ich glaube, daß mir nur noch wenige Tage beſchieden ſind." Ein

1) Ét. Cornut S. J.: Monseigneur Freppel, d'après des documents authentiques et inédits. Paris, Victor Retaux et Fils. 82, Rue Bonaparte. 1893. 8°. 422 pag. 5 frcs.

Digitized by Google

Mann, ein Wort. Kaum hatte er die Ausarbeitung der Rede vollendet, als er, ein gebrochener Mann, die Tribüne betrat und inmitten des betäubenden Lärmens einer der Kirche und den höchsten Interessen des Vaterlandes feindlichen Kammermehrheit zum letzten Male seine Stimme zur Vertheidigung der Religion ertönen ließ[1]). Ueber seinen Mißerfolg suchten ihn Freunde zu trösten. „Nicht für die Kammer habe ich gesprochen," erwiederte Freppel, „sondern für das Vaterland. Haben Sie, lieber Freund, auf der Tribüne eine Pflicht zu erfüllen, dann lassen Sie sich nie durch feindliche Gesinnung oder Gleichgiltigkeit beirren[2])." Nachdem der todesmuthige Mann am Quatembersamstag noch die heiligen Weihen gespendet, befiel ihn am Montag vor Weihnachten ein Schlaganfall, dem er Tags darauf, Dienstag den 22. Dezember, nach andächtigem Empfang der heiligen Sacramente in rührender Unterwerfung unter Gottes Willen Nachmittags ein Uhr erlag.

Heute, nach Verlauf von kaum anderthalb Jahren, befinden wir uns schon im Besitze einer wenigstens einigermaßen vollständigen Biographie des verblichenen Prälaten, welcher durch seine ganz hervorragende Kanzelberedsamkeit und bedeutende schriftstellerische Thätigkeit sich mit unsterblichem Ruhme bedeckt hat. Unser Verfasser möchte in erster Linie einem augenblicklichen Bedürfnisse entgegenkommen und die hehre Gestalt des verewigten Bischofs im Andenken der Zeitgenossen befestigen. Eine ausführliche Biographie sich vorbehaltend, richtet er an alle, denen weitere Züge aus dessen Leben bekannt sind, die dringende Bitte um Mittheilung derselben. Von der Veröffentlichung des Briefwechsels des Bischofs, seiner Trauerreden, Hirtenschreiben und Ansprachen in der Kammer wird dann die Abfassung einer erschöpfenden Lebensgeschichte bedingt sein. Unterdessen erfreuen wir uns an dem Bilde, welches Cornut uns durch obige Schrift in glänzender Darstellung mit ächt französischer Meisterschaft gezeichnet. Ein besonderer Vorzug der Arbeit liegt in der Thatsache, daß Cornut in der glücklichen Lage sich befand, einen Theil der Briefe des heimgegangenen Bischofs zu verwerthen. Auf eine lange Reihe von Vorgängen in der neueren französischen Kirchen- und Staatsgeschichte überraschendes Licht werfend und die Stimmung der Geister mehr als einmal hell beleuchtend, erweist

1) Cornut 410. — 2) Cornut 411.

Digitized by Google

sich die Correspondenz Freppel's in Sachen des Vatikanischen Concils von weittragender Bedeutung. Die letztere betrifft insbesondere den Titularbischof von Sura und Collegen Freppel's an der Sorbonne, Mfgr. Maret, und das Manuscript zu seinem Werke: **Du Concile général et de la paix religieuse**, welches damals großes Aufsehen erregte, heute aber verdientermaßen verschollen ist.

Unsere Bewunderung für den Bischof erleidet eine Einschränkung, wenn es sich um seinen übertrieben französischen Patriotismus und um einige Punkte seiner Socialphilosophie handelt. Das fortwährende Betonen eines französischen Elsaß dünkt uns unverständlich, namentlich angesichts der heillosen Zerfahrenheit unter den französischen Katholiken, des in den weitesten Kreisen um sich greifenden Unglaubens und der von Christushaß eingegebenen Kirchengesetze, in welchen die gesetzgebenden Körperschaften Frankreichs ihre besten Kräfte erschöpfen. In der Socialphilosophie vertritt Freppel eine Richtung, welche die Thätigkeit des Staates bei Lösung socialer Fragen in allzu enge Grenzen zwingt und damit von demjenigen Standpunkte abweicht, welchen Leo XIII. in der Encyklika **Rerum novarum** vom 15. Mai 1891 eingenommen hat und welcher gerade deßhalb als maßgebend für uns erscheint. Doch abgesehen hiervon hinterläßt die Lectüre des Buches den Eindruck tiefer Befriedigung und muß allen empfohlen werden, welche einem Manne von festem Charakter, umfassender Bildung, glänzender Rednergabe und glühender Liebe zur Kirche näher zu treten wünschen.

In ansprechender Weise hat Cornut die Lebensschicksale seines Helden unter den Rubriken: Elsaß, Sorbonne, Rom, Angers und Palais Bourbon, in welchem bekanntlich die französische Kammer der Deputirten tagt, zusammengefaßt, was der Darstellung den Vorzug großer Uebersichtlichkeit und Klarheit verleiht. Karl Emil erblickte das Licht der Welt am 1. Juni 1827 zu Obernai im Elsaß, wo sein Vater Franz Freppel den Posten eines Secretärs beim Friedensgericht bekleidete. Während der Vater, von den Ideen der Revolution berührt, einer freieren Geistesrichtung huldigte, ragte Freppel's Mutter, Elisabeth Schlosser, durch Stärke des Charakters und Tiefe der Frömmigkeit hervor. In ihrer Hand ruhte die Erziehung des talentvollen, lebhaften Knaben, der, schon früh dem städtischen Colleg von Obernai anvertraut, hier bald

Digitized by Google

sämmtliche Mitschüler durch Fleiß und Kenntnisse übertraf. Auch in diesen Jahren ist die schützende Hand der Mutter vom Haupte Karl Emils und seines um drei Jahre älteren Bruders, welcher 1847 als Offizier zu Lyon verschied, niemals gewichen. In Begleitung ihrer Söhne pflegte sie in der besseren Jahreszeit fast allabendlich das Bild der schmerzhaften Mutter zu besuchen und dort den Rosenkranz zu beten. Seit dem Tage der ersten heiligen Communion nahm die Verehrung und Nachahmung Mariens im Leben Karl Emils einen neuen Aufschwung. Die heilige Firmung ertheilte dem Knaben der Bischof von Straßburg, Msgr. Le Pappe de Trévern, welcher seine Visitationen zu Pferde abmachte. Eine tiefgehende Veränderung in den Verhältnissen der Familie Freppel rief die Ernennung des Vaters zum Friedensrichter 1842 hervor, als welcher er zu Massevaux seinen Aufenthalt nehmen mußte, während die Mutter mit den Kindern ihren Wohnsitz in Obernai beibehalten wollte. Bald darauf erwarb der neue Friedensrichter einen Platz im Lyceum zu Straßburg für Carl Emil, welcher aber, eben im Begriffe, die Schwelle der Anstalt zu überschreiten, dem ihn begleitenden Vater seine tiefe Abneigung wider dieselbe erklärte und darauf bestand, in das kleine Seminar gebracht zu werden, in welchem sich seine Jugendfreunde aus Obernai großentheils befanden[1]). Von der geistigen Reife des angehenden Studenten der Philosophie legt ein Brief an seine Eltern überraschendes Zeugniß ab. „Die Wissenschaft," bemerkt er darin, „bildet für mich nur den Weg zur Tugend . . . Der Herr hat Euch heimgesucht, liebe Eltern, aber wo ist der Mensch, welchen er nicht prüft. Zeuge war ich von der Ergebung, mit welcher Ihr Euch seinem Willen unterworfen habt. Glaubt es, meine Lieben, das bildet eine Perle Euerer Krone in der Ewigkeit[2])."

Unter der Leitung des im ganzen Elsaß hochangesehenen Abbé Reich vollendete Freppel rühmlich seine philosophischen Studien. Bereits in jenen Tagen offenbarte er eine Eigenthümlichkeit, die ihn zeitlebens nicht verlassen hat. „Weniger stark im Graben in der Tiefe und im Erfinden, ragte er hervor durch das Geschick, welches die Ergebnisse der Thätigkeit des Genie's ansprechend gruppirt und durch lichtvolle Darlegung weiteren Kreisen zugänglich

1) Cornut 19. — 2) Cornut 19.

Digitized by Google

macht. Zeitlebens wird er weniger als origineller Denker, denn als ausgezeichneter Professor glänzen[1])." Daß der hochbegabte Student den Wunsch empfand, bei der staatlichen Unterrichtscommission den Grad eines Bachelier der Philosophie zu erwerben, kann nur derjenige beanstanden, welcher dem natürlichen Bedürfniß eines ideal angelegten Jünglings nach Anerkennung seiner Talente, Mühen und Erfolge die Berechtigung abspricht. Uebrigens haben wir heute kaum einen Begriff von der Wucht, mit welcher das Monopol der Universität, wie sie dem centralisirenden Geiste Napoleons I. ihr Dasein verdankte, damals auf dem gesammten französischen Unterrichtswesen lastete, sowie von den langen Kämpfen der französischen Katholiken um die Freiheit des Unterrichtes in den vierziger und fünfziger Jahren[2]). Zum Dank für das am 9. August 1844 erlangte Baccalaureat unternahm Freppel mit seinen Freunden Linder und Schwarzbrod eine Wallfahrt nach Einsiedeln, wo er sich einen Rosenkranz von fünfzehn Dekaden anfertigen ließ mit dem Bemerken: „Mit diesem großen Bande wünsche ich mich an die heiligste Gottesmutter zu knüpfen[3])."

Am Vorabend von Allerheiligen 1844 in das große Seminar zu Straßburg eingetreten, verlor Freppel schon am 10. November seinen Vater, welcher einem Schlaganfall erlag, worauf seine Mutter nunmehr dauernd ihren Wohnsitz zu Blinschweiler nahm. Ungeachtet dieses herben Schlages, widmete Freppel sich mit erstaunlichem Fleiße den theologischen Studien. Bald überragte er sämmtliche Mitschüler durch den Umfang seines Wissens, welches er in den im Straßburger Seminar zu einer gewissen Berühmtheit gelangten Auszügen aus der heiligen Schrift und den Werken der heiligen Väter niederlegte, aber in vielleicht noch höherem Maße durch seine eminente Gabe als Kanzelredner. Er schien als das vollendete Ebenbild Lacordaire's, den er mit Geschick nachzuahmen

1) Cornut 23.

2) Das neueste und beste katholische Werk über die Lage des Katholicismus in Frankreich unter dem Bürger-König ist: Histoire de la Monarchie de Juillet par Paul Thureau-Dangin. Ouvrage couronné deux fois par l'académie française, grand prix Gobert. 7 vols. Paris. Plon 1885—1892. Vgl. darüber meine Berichte in den Histor.-polit. Blättern Bd. 95, S. 368; Bd. 104, S. 722; Bd. 110, S. 695.

3) Cornut 25.

Digitized by Google

verstand, ohne doch in sklavische Abhängigkeit von ihm zu gerathen. Damals war es auch, wo er mit dem berühmten Wiederhersteller des Predigerordens in Frankreich in Briefwechsel trat und den Gedanken seines Eintrittes in den letztern ernstlich erwog. Gleich nach Empfang des Subdiaconats am 17. Juni 1848 erhielt Freppel durch Bischof Räß seine Berufung zum Professor der Geschichte im kleinen Seminar. Die erhabene Auffassung der Bedeutung der Geschichtschreibung, welche der im 22. Lebenjahre stehende Professor seinem Auditorium vortrug, ist zu charakteristisch, als daß wir dieselbe übergehen könnten. „In der Vergangenheit," so betonte er, „müssen wir den Keim für die Gestaltungen der Gegenwart entdecken, durch frühere Zeitalter das gegenwärtige zu erklären suchen, denn die Geschicke der Menschheit sind durch eine unlösbare Kette mit einander verbunden. Diesen dem Auge so oft sich entziehenden Faden muß man ergreifen, diesem logischen Gange des Menschengeschlechtes folgen, will man in das geheimnißvolle Drama eintreten, welches seit sechstausend Jahren sich entwickelt. Man kann es nicht oft genug wiederholen: der Geschichtschreiber darf sich nicht damit begnügen, einen unförmlichen Haufen von Thatsachen zusammenzustellen, er darf nicht die Rolle eines Compilators oder einfachen Annalisten spielen, seine Aufgabe ist weit vornehmer, sein Standpunkt höher, sein Charakter erhabener . . . Die Thatsachen muß er schätzen und begutachten, von den Wirkungen zu den Ursachen, von den Folgen zu den Principien emporsteigen. Auf der Wage strengster Gerechtigkeit soll er werthschätzen die Unternehmungen der Fürsten, die Erfolge und Niederlagen der Völker. Klima, Sitten, Gebräuche wird er in Anschlag bringen, die Perioden des Niederganges und der Erhebung, die Epochen des Kampfes und des Ueberganges prüfen und Ursprung und Ergebniß derselben darlegen. Kurzum, auf die Thatsachen der Geschichte wird er die unveränderlichen Principien des Wahren und des Guten anwenden. Dieser unbeugsamen Norm wird er alle Handlungen unterwerfen, um deren materielle Bedeutung und ihren sittlichen Werth, ihre geschichtliche und sociale Bedeutung zu prüfen. Diese Arbeit der Prüfung und Vergleichung bildet in Verbindung mit der Aufgabe der Schilderung und Gruppirung die doppelte Aufgabe des Geschichtschreibers[1])." Daneben wandte Freppel sich dem Studium

1) Cornut 42.

Digitized by Google

der Theologie, Philosophie und Literatur mit einem Eifer zu, der unsere Bewunderung erregen müßte, wenn die behandelten Gegenstände nicht selten gar zu weit auseinander lägen und die Einheit des wissenschaftlichen Strebens zu bedrohen schienen. Neben anderen Arbeiten, auf welche er seine Aufmerksamkeit lenkte, seien genannt zwei Abhandlungen über Möhler's Symbolik und Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte. Daß Freppel über seinen ebenso ausgedehnten wie fruchtbaren Studien den Fortschritt in der Ausbildung des Herzens und der Frömmigkeit nicht vergaß, beweist die Mittheilung von kurzen, aber gehaltvollen Kernsprüchen, welche er auf die einzelnen Tage des Monates März 1848 vertheilte[1]).

An Quatemper des Dezember 1848 durch Bischof Räß im Dome zu Straßburg zum Priester geweiht, trat Freppel alsbald in die theologische Arena mit zwei Briefen, welche in den Annales de philosophie chrétienne erschienen und die damals brennende Frage nach der Berechtigung des Traditionalismus[2]) im Sinne der ächten Theologie behandelten. Durch Schärfe der Logik, Klarheit der Darstellung und Uebersichtlichkeit in der Gruppirung der Thatsachen hervorragend, erregten sie allgemeine Aufmerksamkeit und trugen dem Verfasser einen Ruf ein an die in Paris blühende Studienanstalt, welche Erzbischof d'Affre gegründet, sein Nachfolger Mfgr. Sibour aus allen Kräften schützte, um junge talentvolle Kräfte aus katholischen Kreisen für den künftigen Betrieb der Wissenschaften auszubilden und durch sie auf die Wiedergewinnung des Vaterlandes für Christenthum und Kirche einzuwirken. An der Spitze der Schule stand damals der durch eine gediegene Ausgabe der Philosophumena bekannte, nachmalige Bischof von Marseille, Mfgr. Cruice. Freppel las Philosophie und Geschichte der Philosophie. Im Auftrage des Erzbischofs Sibour schrieb er ein längeres Gutachten wider Bonnetty's Traditionalismus, wovon er seinem Freunde Abbé Kieffer am 21. Januar 1851 mit der vertraulichen Mittheilung Kenntniß gibt, daß der Oberhirt durch ein Ausschreiben diese philosophische Richtung zu verwerfen gedenke,

1) Cornut 44—46.

2) A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie. 7. Aufl. I, 404; II, 416. — Cathrein, Philosophia moral. in usum scholar. (1893) 3.

Digitized by Google

ein Schritt, welchen er (Freppel) unter den obwaltenden Zeitverhältnissen als verfehlt ansehen müsse[1]).

Dem Bischof Räß, einem der edelsten Bahnbrecher der katholischen Wissenschaft im 19. Jahrhundert, wird wohl Niemand Mangel an Verständniß für wissenschaftliche Bestrebungen vorwerfen. Wenn er daher den jugendlichen Gelehrten nach einjährigem Aufenthalte in Paris nach Straßburg zurückberief, dann lag der Grund dieser Maßnahme in zwingenden Verhältnissen des Sprengels, nicht in einem Mangel an Wohlwollen auf Seiten des Prälaten, welchem der Vorwurf eines „brüsken" Vorgehens hätte erspart werden sollen[2]). Sofort folgte Abbé Freppel dem Rufe zum großen Leidwesen Lacordaire's und Maret's, zu denen er in Paris innige Beziehungen unterhalten und die er mehr als alle anderen in seine wissenschaftlichen Plane eingeweiht hatte. Zu diesen letzteren gehörte eine Reihe von Artikeln über Joseph von Görres' Mystik, die er dem Redacteur des Correspondant, Charles Lenormant, anbot und die mit dem Bemerken angenommen wurden, der Verfasser werde sich auch der Schwierigkeiten bewußt sein, welche sich an den Versuch, das französische Publikum für dieses auf der Grenzscheide zweier Welten sich bewegende Buch zu interessiren, nothwendig knüpfen müßten.

Die Leitung des kleinen Seminars zum hl. Arbogast durch Freppel dauerte nur kurze Zeit. Die Ueberweisung des Collegs an die Jesuiten und die Schöpfung einer neuen Anstalt in Colmar durch Bischof Räß rief Parteien in der Geistlichkeit hervor und veranlaßte Freppel zu einer in lebhaftem Tone gehaltenen Eingabe, was den Bischof tief verstimmte und Veranlassung wurde, daß Freppel seine Berufung zum Vicar in Saar-Union erhielt. Da griff die göttliche Vorsehung selbst ein und hob die Strafversetzung mit machtvoller Hand auf. Als der Präsident der Republik, Louis Napoleon, damals Straßburg besuchte und der Bischof ihm die Geistlichkeit vorstellte, bemerkte jener: „Herr Freppel, ich kenne Sie. Vergangenes Jahr waren Sie in Paris; nach Paris müssen Sie zurückkehren[3])." Sofort benützte Freppel diesen vom Oberhaupte

1) Cornut 54.

2) Cornut 57. Une lettre de son évêque le rappela brusquement.

3) Cornut 63.

Digitized by Google

des Staates gegebenen Wink, erbat sich beim Bischof und erhielt auch von ihm die Erlaubniß zur Uebersiedelung nach Paris. Noch mehr: Räß gab ihm ein Empfehlungsschreiben mit, welches seinem Talente, seinem Eifer und seinem priesterlichen Leben das glänzendste Zeugniß ausstellte[1]).

Recht bei Licht gesehen, ging Freppel auf's Gerathewohl nach Paris. Denn eine Stelle, sei es im Lehramte, sei es in der Seelsorge, winkte ihm nicht. Da kam ihm der berühmte Lacordaire wie ein rettender Engel entgegen. „Weßhalb," schrieb er am 30. Juni 1852, „sollten Sie nicht eine Stelle als Kaplan an der Sainte-Geneviève in Paris annehmen, sie werden durch Concurs vergeben, doch dieser Umstand wird Ihnen keine Sorge bereiten." Der letztere bestand in einer aus dem Stegreif gehaltenen Predigt über ein bestimmtes Thema, wofür die Bibel und das Concil von Trient als Hilfsmittel, sowie eine Stunde Zeit als Vorbereitung zugestanden wurde. Vor den im Pantheon versammelten Examinatoren, unter welchen die Bischöfe Mfgr. Coeur und Mfgr. Dupanloup sich befanden, hielt Freppel eine Predigt über „den Gedanken des Todes", die ungeachtet der seine Stimme beherrschenden Heiserkeit beifällig aufgenommen wurde. Die scholastische Disputation erregte Aufsehen wegen der Gründlichkeit und Sauberkeit seiner Auseinandersetzungen und Antworten. Dennoch erhielt er erst den dritten Platz. „Es ist bekannt," fügt Cornut mit feiner Ironie hinzu, „daß Bossuet bei einer ähnlichen Prüfung nur den zweiten Platz eroberte[2])." Als Kaplan an der Geneviève, die im Herzen der alten Cité de Paris liegt, hatte Freppel die Bestimmung, vor den Schülern der zahlreich um die Kirche herumliegenden höheren Collegien religiöse Vorträge zu halten[3]). Drei Jahre hatte er dieses Amtes mit immer steigendem Erfolge gewaltet. Einen Begriff von dem Inhalte seiner Predigten gewähren die vom Biographen nach den Handschriften Freppel's mitgetheilten Titel seiner Vorträge: „Dreifaltigkeit", „Das Wort als ursprünglicher Mittler zwischen

1) Cornut 68. — 2) Cornut 88.

3) In unmittelbarer Nähe der Genovefakirche und des Pantheon liegt auch das irische Colleg und das den Iren gehörende Colleg der Lombarden, aus welchen die Procuratoren der „Constantissima Germanorum natio" an der alten Pariser Universität im 17. und 18. Jahrhundert hervorgingen. Vgl. A. Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland II, 735—742.

Digitized by Google

Gott und der Welt", „Das fleischgewordene Wort als Vorbild, als Licht und Leben der Menschheit", „Die Kirche eine fortgesetzte Menschwerdung", „Die Kirche führt das Menschengeschlecht zur religiösen und sittlichen Einheit", „Die Kirche als Princip der religiösen Einheit", „Die Unfehlbarkeit als wesentliche Bedingung der Autorität in Sachen der Glaubenslehre", „Die hl. Schrift ohne lebendige, sie erklärende Autorität als Princip der Trennung", „Die katholische Autorität als Princip der katholischen Einheit", „Der Protestantismus", „Wirkliche Gegenwart Christi (im Altarsacrament)", „Die griechische Kirche und der Primat des Papstes", „Ueber das göttliche Leben und das heiligste Sacrament als dessen Canal", „Der speculative und praktische Charakter des Christenthums", „Das Papstthum vor dem Richterstuhl der Geschichte", „Die französische Kirche als Lehrerin der Jugend im Verlauf der Geschichte", „Die Gesetze der physischen Welt", „Gewissen", „Gesetz" und „sittliche Freiheit". Bald wurde der jugendliche Kanzelredner aus dem Elsaß der Liebling der Lehrer und Schüler, an die sein Wort unmittelbar sich wandte, aber auch in weitere Kreise der gebildeten Welt fiel der zündende Funke seiner Rede. Seine Wissenschaft, Methode, Logik, verbunden mit einem an Lacordaire erinnernden Feuer der Begeisterung und dem Reichthum der Bilder, erregten allgemeine Aufmerksamkeit.

Kein Wunder, wenn Freppel bald zu den am meisten begehrten Fest- und Gelegenheitsrednern gehörte. Vornehme Familien rechneten es sich zur Ehre, wenn er sich gewinnen ließ, an Brautpaare die übliche Anrede zu halten, wobei der tiefsinnig angelegte Mann niemals in bloßen Artigkeiten und Gemeinplätzen sich erging, sondern stets die ernstesten Wahrheiten des Christenthums in vollendet schöner Sprache zu predigen verstand[1]). Als die gesammte katholische Künstlerschaft von Paris das feierliche Hochamt in Notre-Dame zu Mariä Verkündigung 1858 durch ihre Mitwirkung verherrlichte, hielt Freppel auf Ersuchen des Erzbischofs Morlot die Rede über „die Beziehungen der Religion zur Kunst". Daneben war er wissenschaftlich thätig durch Artikel im Correspondant über die Philosophumena, in der Revue Contemporaine über die Osterbriefe des hl. Athanasius, sowie durch Berichterstattungen über die

1) Cornut 93.

Digitized by Google

Schriften Bautain's und Darboy's und das große Werk des Bischofs Räß über die Convertiten.

Die äußere Anerkennung für dieses rastlose Wirken konnte nicht ausbleiben. Im März 1854 unter dem Präsidium von Maret an der Sorbonne zum Doctor der Theologie befördert, wurde Freppel 1855, drei Jahre nach seiner Ankunft in Paris, zum Hilfsprofessor (Professeur suppléant) der Kanzelberedsamkeit an der Sorbonne ernannt. Seine Antrittsrede, welche einen Ueberblick der Geschichte der Kanzelberedsamkeit lieferte, trug ihm das Lob aller zuständigen Autoritäten Frankreichs ein. „Jesus Christus, das Evangelium," so hob er an, „das ist die kirchliche Beredsamkeit, die sich zum Ideal emporhebt, hier ist der Strom des heiligen Wortes in seiner Quelle zusammengefaßt. Von hier sich austheilend, ergießt er sich in verschiedene Canäle. Wie der Lichtstrahl, das Prisma treffend, sich in sieben Farben bricht, so empfängt das heilige Wort ohne Verlust seiner doctrinalen Einheit von jedem Apostel, dem es zuströmt, das Siegel seiner Ursprünglichkeit und den Stempel seines Genie's." „Von den Lippen des hl. Paulus aber fließt das Evangelium mit der ganzen Fülle seiner Kraft und seines Lebens. Hier, in diesem Manne, dem beredtesten vielleicht, der je gelebt, ist das Wort ein Schwert, das glänzt, schlägt, niederwirft. Man empfindet es, die menschliche Sprache versagt ihm, hindert ihn, fesselt ihn . . ., in dem Maße sprudelt das Wort ihm lebendig und reich aus der Seele[1])." Uns mangelt der Raum, um diese glänzende Charakteristik, welche den gründlichsten Studien der Pauliniſchen Briefe entspringt, weiter zu verfolgen. In dem nämlichen Maße prächtig erweist sich die Schilderung der heiligen Beredsamkeit der großen Kirchenväter. Alle Achtung vor der vaterländischen Theologie, die an Gründlichkeit die Franzosen überbieten mag. Aber die Kunst, in klassischer Diction die erhabenen Wahrheiten der Religion und selbst die sublimsten Probleme der Theologie vorzutragen, ist und bleibt eine unverlierbare Eigenthümlichkeit unserer Nachbarn im Westen. In einem kurzen, aber treffenden Schreiben vom 25. Januar 1856 brachte P. Felix S. J., einer der namhaftesten Kanzelredner des 19. Jahrhunderts, Freppel seine Glückwünsche dar und begründete das Wort: »C'est un admirable début.«

1) Cornut 99.

Digitized by Google

Ehe Freppel die Erklärung der Kirchenväter unternahm, behandelte er von 1855 bis 1857 in seinen Vorlesungen an der Sorbonne die französische Kanzelberedsamkeit im 17. Jahrhundert. Jüngst sind dieselben als opera posthuma zu Paris an's Licht getreten. Nach drei Vorlesungen mit einer allgemeinen Charakteristik jener Zeit und ihrer Stellung in der Geschichte der Theologie wendet er sich zu den Vorläufern Bossuet's. Vier Vorträge sind dem hl. Franz von Sales, vier weitere dem hl. Vincenz von Paul, den Cardinälen Duperron und Bérulle, endlich Olier und Lejeune gewidmet. Den breitesten Raum nimmt die majestätische Gestalt des Adlers von Meaux ein, dessen Oraisons funèbres nie vielleicht so allseitig beleuchtet wurden, wie durch Freppel in seinen Vorlesungen 1856 und 1857[1]).

Am 3. Januar 1858 durch Kaiser Napoleon zum Titularprofessor an der Sorbonne ernannt, begann Freppel seine Vorlesungen über die heiligen Väter und Kirchenschriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte. Indem wir für die ersten acht Bände dieses Werkes auf eine ausführliche Besprechung in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift verweisen[2]), bemerken wir, daß ein neunter Band nach dem Tode des Verfassers erschien mit gesammelten Aufsätzen über Commodian, Arnobius, Lactantius, die Osterbriefe des hl. Athanasius, sowie Fragen aus der neueren französischen Kirchengeschichte (Traditionalismus) und Görres' Mystik[3]).

Auf die Behandlung des Einzelnen muß hier verzichtet werden. Nur im Allgemeinen sei der Charakter seiner Methode und seiner Behandlungsweise hervorgehoben. Zwei Wege standen ihm offen. Er konnte nach deutscher Weise den Ballast gelehrten Beiwerkes und gründliche Auseinandersetzung mit allen möglichen Einwänden sich erlauben. „Seine volle Beherrschung der altklassischen Sprachen und des Deutschen, ein staunenswerthes Gedächtniß, eine wunder-

1) Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII. siècle. Par Mgr. Freppel, évêque d'Angers. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant les années 1855—1856 et 1856—1857. 2 vols. Paris. Victor Retaux. 1893. Eine nähere Besprechung dieses Werkes in dieser Zeitschrift wird bald erscheinen.

2) Katholik 1867. I, 243—52.

3) Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits par Mgr. Freppel, évêque d'Angers. Paris, Victor Retaux.

Digitized by Google

bare Kraft der Zusammenstellung und der Arbeit, ein richtiges Urtheil und durchdringende Schärfe machten ihn vorzüglich geeignet, diesen Weg zu betreten[1])." Indeß die Rücksicht auf seine Zuhörer gebot ihm, ohne deutscher Gründlichkeit zu entsagen, denselben die Ergebnisse seiner gelehrten Untersuchungen vorzulegen, ohne sie all die lästigen Wege zu führen, welche der Gang der Forschung ihm selbst gewiesen hatte. Weniger analytisch als synthetisch gebildet, hielt er dafür, das Verdienst des Schriftstellers bestehe ebenso wenig in der Häufung von Citationen, als das Verdienst des Baumeisters in der Anheftung einer Etiquette auf jeden Stein. Im Einzelnen beobachtete er folgende Methode: „Sobald sich eine bedeutende Frage aufdrängte, legte er sie den Zuhörern im Sinne des Autors dar und erhellte sie mit dem Lichte der Texte und Thatsachen, sowie ihrer wechselseitigen Beziehungen. Dann entkleidete er sie von unwesentlichen Zuthaten, verfolgte die Veränderungen, die sie im Laufe der Zeit erfahren, verweilte mit Vorliebe bei jenen Epochen, in denen sie am tiefsten die Menschen bewegt, und zeigte dieselbe endlich, wie sie annoch vor unseren Augen sich weiterbildet. Die philosophischen und theologischen Principien, welche den Gegenstand beherrschen, die genauen und soliden Lösungen lassen den Geist das Licht und die Freiheit der Wahrheit genießen." Wie groß auch immer der Reichthum des in den zehn Bänden Vorlesungen aufgehäuften Stoffes sein möge, so ist nicht geringer anzuschlagen „die noch kostbarere Kunst, zu denken und zu bilden", die man hier erlernen kann[2]).

Von einer Studienreise nach den deutschen Universitäten, unter denen ihn Berlin besonders fesselte, im Herbst 1861 zurückgekehrt, empfing er zahlreiche Glückwünsche von Mitgliedern des französischen Episcopats zur Vollendung des vierten Bandes mit dem Titel: „Der hl. Irenäus und die christliche Beredsamkeit in Gallien in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten." Zu Mfgr. Darboy, dem neuen Erzbischof von Paris, trat er in engere Beziehungen durch die prächtige Leichenrede, welche er dessen Amtsvorgänger, Cardinal Morlot, am 12. Februar 1863 hielt. Indem Darboy ihm seine höchste Zufriedenheit bezeugte, schenkte er als Universal-Legatar des Verblichenen ihm ein aus dem Nachlaß desselben

1) Cornut 113. — 2) Cornut 113—114.

Digitized by Google

ſtammendes Bruſtkreuz nebſt Ring[1]). Auf Veranlaſſung der Kaiſerin Eugenia hielt Freppel 1863 in den Tuilerien die Faſtenpredigten, welche unter dem Titel »Vie chrétienne« erſchienen und mit Beſeitigung aller Phraſen ſolide chriſtkatholiſche Frömmigkeit empfehlen, die leider am Hofe wenig Wirkung erzielte. Weit größere Verdienſte erwarb Freppel ſich durch die ſehr bedeutende Schrift, welche er dem gottesläſteriſchen und unwiſſenſchaftlichen Leben Jeſu von Renan entgegenſetzte. Gerade den letztern Punkt hat Freppel trefflich in's Licht geſetzt. Unter den vielen anerkennenden Schreiben für die in fünfundzwanzig Auflagen gedruckte Arbeit verdienen Beachtung die ſchönen Briefe des Herrn G. de Felice, Profeſſors der Moral und Beredſamkeit an der proteſtantiſchen Facultät von Montauban, und des Cardinals Donnet von Bordeaux, welcher Freppel zugleich verſicherte, er habe ihn dem Cardinal Antonelli empfohlen[2]).

Wir gehen den Zeiten des Vaticaniſchen Concils entgegen, an welchem Freppel wie als Conſultor, ſo als Biſchof hervorragenden Antheil nahm. Von höchſtem Intereſſe für die Beurtheilung des letzten Vertheidigers des Gallicanismus erſcheint Freppel's Briefwechſel mit ſeinem Collegen an der Sorbonne, Henri Louis Maret, Titularbiſchof von Sura, über deſſen Werk „Vom allgemeinen Concil und dem religiöſen Frieden". Am 27. Juli 1869 empfing Freppel zwei dicke Packete mit den Druckbogen des Buches. „Wollen Sie, lieber Freund und College," ſo hieß es im Begleitſchreiben Maret's, „ſobald als möglich mein Buch leſen und mir Ihre Meinung mittheilen." Nach Verlauf einer Woche erfüllte Freppel dieſen Wunſch unter gleichzeitiger Beifügung einer umfangreichen Liſte von Bemerkungen, in welchen er ſeine abweichende Meinung kundgab. Offenbar, ohne die Kritik geleſen zu haben, dankte Maret ohne Verzug. Dann aber entlud ſich das Gewitter in einem Briefe Maret's vom 10. Auguſt. Dem „lieben Collegen" gibt er ſein Erſtaunen zu erkennen über „die Leichtfertigkeit, welche ihn bei der Abfaſſung der Bemerkungen beherrſcht. Häufig nehmen Sie ſich nicht einmal die Mühe, die Lectüre der Seiten, ja nicht einmal die der beanſtandeten Sätze zu vollenden, ſonſt würden Sie die Antwort auf Ihre Schwierigkeiten gefunden haben". Kaum traut man ſeinen Augen, wenn man den Worten begegnet: „Bei-

1) Cornut 126. — 2) Cornut 130—134.

Digitized by Google

nahe alle Ihre Einwendungen entsteigen einem sehr entschiedenen, sehr ausschließlichen Ultramontanismus, der zugleich sich mäßigt, ohne aber sein Ziel zu erreichen. Ich glaube, Sie haben diese Fragen nicht hinreichend studirt, diese großen Probleme nicht reiflich erwogen . . . Mein Buch ist ein aufrichtiger, ernster, loyaler Versuch, um die Rechte des Episcopats mit denen des Papstthums zu versöhnen und den unveränderlichen Charakter der Kirchenverfassung zu wahren... Schließlich, mein lieber College, ist es mir unmöglich, Ihr allgemeines Urtheil über mein Buch anzunehmen[1]." Auf den weiteren Verlauf des auf beiden Seiten mit Heftigkeit fortgesetzten Briefwechsels kann hier nicht eingegangen werden. Es genügt die Bemerkung, daß er den Gegensatz katholischer und gallicanischer Theologie zum Ausdruck bringt und außerdem Maret in's Unrecht setzt, weil er eine hochgradige Empfindlichkeit an den Tag legt, welche den Glauben an die Festigkeit seines Standpunktes zum Wanken bringt.

Obwohl als Consultor nach Rom berufen, verzögerte Freppel die Abreise aus Rücksicht auf Maret, um dort über dessen Buch nicht Auskunft geben zu müssen. Erst geraume Zeit nach der Ankunft der Maret'schen Arbeit in Rom schlug auch Freppel den Weg dahin ein und widmete sich nach der Ankunft mit eisernem Fleiß der Erledigung der ihm übertragenen Arbeiten. Unter diesen sind zu nennen eine Denkschrift über die weiblichen Orden, die leider bei der Einnahme Roms am 20. September 1870 durch die Piemontesen, die Freppel's Wohnung und Papiere beschlagnahmten, abhanden gekommen ist. Weiter fungirte er als theologischer Beirath des Bischofs Räß von Straßburg und entwarf als solcher das mit der Verwerfung der von Gratry an den Bischof von Orleans und den Erzbischof von Mecheln gerichteten Briefe befaßte Hirtenschreiben desselben. Unterdessen hatte die kaiserliche Regierung den Abbé Freppel am 31. Dezember 1869 zum Bischof von Angers vorgeschlagen, als welcher er im Consistorium vom 21. März 1870 die Präconisation und am Ostermontag[2]) 1870 in der

1) Cornut 145—47.

2) Irrthümlich bezeichnet Cornut S. 160 als Tag der Consecration den Lundi de la Pentecôte. Am weißen Sonntag 1870 befand sich Freppel schon, als Bischof unter den Vätern des Concils und stimmte für die Constitution über den katholischen Glauben. Coll. Concil. Lacens. VII, 267.

Digitized by Google

Digitized by Google

aß die Definition der Unfehlbarkeit
es Menschen, sondern die Beschützung
halb wünschte er in der Vorrede die
Ehre Gottes, Erhöhung des katholischen
ng der christlichen Religion“ [1]). 3) Die
m hl. Irenäus gehaltene Vorlesung, nach
pst als unfehlbarer Glaubensrichter im
cheint, ließ er abdrucken und verbreiten.
er die Frage: Wenn der Papst unfehlbar,
ine Concilien, was wird aus dem Lehramt der
Nach wie vor bleiben die Bischöfe Glaubens-
weiter Ordnung. Ebenso ungeschwächt wird
ncilien sich erhalten. Denn sie befestigen und
t der Kirche, namentlich die Einheit des Glau-
e und Bemühungen aller Oberhirten vereinigen
llgemeiner Fragen. 5) Die Forderung, es möchten
n zur rechtmäßigen Ausübung des unfehlbaren
laubenssachen in dem Decret Aufnahme finden,
s überflüssig, weil ihre Erfüllung als selbstver-
) Die im letzten Absatz des dritten Kapitels befind-
welche dem Papst die Fülle der Primatialgewalt,
nen hervorragenden Antheil daran zusprechen, ver-
Freppel. Die Clausel war bereits angenommen, aber
die Väter zu vertheilenden Folium „infolge gewisser
usgemerzt worden. Beim Empfange der Nachricht von
gehen befand Freppel sich in der Villa Pamfili. Sofort
ch zu Wagen zum Vatican, forderte und erhielt Audienz
e das Vorkommniß Pius IX. mit, welcher alsbald die
rstellung des ursprünglichen Textes befahl [2]).

r vierte Theil der Biographie enthüllt uns Freppel als
rigen Bischof. Für sich selbst nichts als Arbeit suchend, ist
in den Sorgen und Mühen seines Amtes aufgegangen.

---

ielle Text in Coll. Conc. Lacens. VII, 482: Ad catholici
, incolumitatem, augmentum . . .

62—166. Coll. Conc. Lacens. VII, 485: Si quis dixerit,
ificem . . . habere tantum potiores partes, non vero
em huius supremae potestatis.

Digitized by Google

französischen Kirche zu Rom durch den Cardinal-Erzbischof Donnet die Consecration empfing. Zur näheren Beleuchtung der Vorgeschichte der kaiserlichen Ernennung dient ein von Cornut mitgetheilter Brief des Bischofs Räß an den Justizminister Duverger, durch welchen er „während einer bischöflichen Amtsführung von achtundzwanzig Jahren das erste Mal zu Gunsten eines Bischofscandidaten bei der Regierung vorstellig wird“ [1]). Dringend empfiehlt er Freppel wegen „seiner großen Eigenschaften und hohen Fähigkeiten, seines geraden Sinnes, seiner umfassenden Kenntnisse, seiner maßvollen Sprache, priesterlichen Haltung, seines versöhnenden Geistes“.

Als Bischof hat Freppel diese Erwartungen vollauf gerechtfertigt. Obwohl nach dem Weihealter als drittletzter Bischof dem Concil angehörend, nahm er bald eine angesehene Stelle ein infolge der in klassischem Latein abgefaßten Broschüre, die mit großem Geschicke die Aussprüche der französischen Provinzialconcilien, sowie der französischen und insbesondere der deutschen Volkskatechismen über die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes darlegte. Bei der Zusammenstellung des Materials hatten der Cardinal Pitra und deutsche Benedictiner hilfreiche Hand geleistet. Noch an dem nämlichen Abend der Ausgabe der Broschüre empfing der Cardinal Bizarri von Pius IX. den Auftrag, Msgr. Freppel in seiner Wohnung zu beglückwünschen. Nach der Laacher Concilienſammlung hat Msgr. Freppel am 14. Juni in der 71. Congregation über das dritte Kapitel des Entwurfes zur ersten Constitution über die Kirche Christi (beinahe unmittelbar nach dem Bischof Krementz von Ermland) und am 2. Juli in der 81. Congregation über das vierte Kapitel des genannten Entwurfes gesprochen [2]). Zu unserm Bedauern theilt die Laacher Concilienſammlung den Inhalt der Reden nicht mit. Hier setzt Cornut ergänzend ein: 1) Wider den Bischof von Luçon, welcher das Wort »infallibilis« aus der Ueberschrift des vierten Kapitels wollte gestrichen sehen, beantragte Freppel als Titel: »De magisterio supremo et infallibili Summi Pontificis« [3]). 2) Entgegen einigen unglücklichen Worten, welche durch falsche Freunde dem sterbenden Grafen Montalembert ent-

1) Cornut 141. — 2) Coll. Conc. Lac. VII, 751. 756.

3) Heute lautet der officielle Text nach Coll. Conc. Lac. VII, 485: De Romani Pontificis infallibili magisterio. Cornut 168.

Digitized by Google

rissen worden, zeigte er, daß die Definition der Unfehlbarkeit keineswegs die Apotheose eines Menschen, sondern die Beschützung der Wahrheit bezwecke. Deßhalb wünschte er in der Vorrede die Worte aufgenommen: „Zur Ehre Gottes, Erhöhung des katholischen Glaubens und Vermehrung der christlichen Religion“ [1]). 3) Die an der Sorbonne über den hl. Irenäus gehaltene Vorlesung, nach dessen Zeugniß der Papst als unfehlbarer Glaubensrichter im zweiten Jahrhundert erscheint, ließ er abdrucken und verbreiten. 4) Weiter beantwortete er die Frage: Wenn der Papst unfehlbar, wozu dann noch allgemeine Concilien, was wird aus dem Lehramt der Bischöfe? Antwort: Nach wie vor bleiben die Bischöfe Glaubensrichter, aber Richter zweiter Ordnung. Ebenso ungeschwächt wird die Bedeutung der Concilien sich erhalten. Denn sie befestigen und beleuchten die Einheit der Kirche, namentlich die Einheit des Glaubens, die Kenntnisse und Bemühungen aller Oberhirten vereinigen sich zur Lösung allgemeiner Fragen. 5) Die Forderung, es möchten die Bedingungen zur rechtmäßigen Ausübung des unfehlbaren Lehramtes in Glaubenssachen in dem Decret Aufnahme finden, bekämpfte er als überflüssig, weil ihre Erfüllung als selbstverständlich gilt. 6) Die im letzten Absatz des dritten Kapitels befindlichen Worte, welche dem Papst die Fülle der Primatialgewalt, nicht etwa einen hervorragenden Antheil daran zusprechen, verdanken wir Freppel. Die Clausel war bereits angenommen, aber aus dem an die Väter zu vertheilenden Folium „infolge gewisser Umtriebe“ ausgemerzt worden. Beim Empfange der Nachricht von diesem Vorgehen befand Freppel sich in der Villa Pamfili. Sofort begab er sich zu Wagen zum Vatican, forderte und erhielt Audienz und theilte das Vorkommniß Pius IX. mit, welcher alsbald die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes befahl [2]).

Der vierte Theil der Biographie enthüllt uns Freppel als seeleneifrigen Bischof. Für sich selbst nichts als Arbeit suchend, ist er ganz in den Sorgen und Mühen seines Amtes aufgegangen.

---

1) Der officielle Text in Coll. Conc. Lacens. VII, 482: Ad catholici gregis custodiam, incolumitatem, augmentum . . .

2) Cornut 162—166. Coll. Conc. Lacens. VII, 485: Si quis dixerit, Romanum Pontificem . . . habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis.

Digitized by Google

Linderung der Armuth durch Schöpfung von Anstalten christlicher Nächstenliebe, Hebung des Schulwesens, Verwaltung der Diöcese, Förderung des Glaubens und der Sittlichkeit durch strenge Kritik an den verrotteten Verhältnissen Frankreichs in der Form von Hirtenbriefen, die nach Inhalt und Form unsterbliche Meisterwerke bilden — das waren die Gebiete, in denen Mgr. Freppel seine für die Religion und die Kirche begeisterte Seele verzehrte. An der Errichtung der katholischen Universität in Angers, deren prächtiges Gebäude seinen Bemühungen zu verdanken ist, war er hervorragend betheiligt. Leider fehlt es bis zur Stunde an einer Sammlung der Oraisons funèbres des Bischofs. Die von Cornut mitgetheilten Auszüge rechtfertigen sein hohes Lob. Ob dasselbe aber allen ausnahmslos gebührt, darüber möchte ich mir vor der Hand kein Urtheil gestatten. Denn Freppel war durch und durch Franzose, und jüngst haben wir es erlebt, daß der Bischof Fava von Grenoble die Leichenrede auf einen französischen General zu politischen Betrachtungen ausnützte, welche, den engherzigsten Chauvinismus bekundend, mit dem Bekenntniß, dessen Diener er ist, sich durchaus nicht vereinigen lassen. Freppel's gesammelte Kanzelreden und Hirtenbriefe bilden nicht weniger als elf Bände[1]).

»Palais Bourbon« ist der Titel, welchen der Schlußtheil der Biographie trägt. Seit 1880 gehörte Bischof Freppel als Abgeordneter des Departement Finistère der Kammer der Deputirten an. Ueber die Reinheit seiner Absichten, die hohen Vorzüge seiner Reden im Interesse der Religion, die Unermüdlichkeit in der Erfüllung seiner Pflichten gegen seine Wähler kann auch nicht der leiseste Zweifel bestehen. Doch haften dieser Seite seiner Thätigkeit auch nicht zu verkennende Schatten an. Monate lang wurde er alljährlich von seiner Heerde fern gehalten. In den Strudel der politischen Leidenschaften wenn auch nicht hineingezogen, so doch von ihm berührt, hat er Hohn und Schimpf ertragen. Nie hat die Kammer unter Grévy und seinen Nachfolgern einen Monseigneur Freppel gekannt, für sie kam nur der „Monsieur" in Betracht. Keine, auch noch so fein stilisirte und inhaltlich bedeutende Rede des Bischofs hat die kirchenfeindliche Richtung in der Gesetzgebung zu hemmen vermocht. Freppel selbst war sich dessen

1) Cornut 276.

Digitized by Google

bewußt und tröstete sich mit dem Bemerken: „Das Land wird mich hören.“ Aber dieser nämliche Zweck ließ sich auch mit anderen Mitteln, auf dem Wege des geschriebenen Wortes, der Hirtenbriefe, erreichen. Offenbar vertiefte sich Freppel zu weit in die Politik. Dieser Geistesrichtung entsprach auch seine immer wieder sich kundgebende Vorliebe für ein französisches Elsaß. Die Stellung der dritten Republik zur Kirche und der entsetzliche Abfall weiter Kreise vom Christenthum [1]), an denen Freppel's gewandte Feder so oft schneidende Kritik geübt, hätten ihn abhalten sollen, dieser unausführbaren Idee wieder und wieder Raum zu geben.

Mit Stillschweigen darf nicht übergangen werden seine Broschüre gegen die französische Revolution, welche die verderblichen Grundsätze derselben und den unermeßlichen Schaden, den sie angerichtet, mit Meisterhand schilderte und nicht weniger als dreißig Auflagen erlebte [2]).

In zwei Punkten scheint uns Mfgr. Freppel einen von der Politik Leo's XIII. abweichenden Standpunkt einzunehmen. Während der Papst in seinem bekannten Schreiben an das französische Volk, insbesondere an die fünf französischen Cardinäle Annahme der republikanischen Staatsform empfahl, „wollte er (Freppel) das republikanische Regiment um keinen Preis“ [3]). In der Socialpolitik fordert Leo XIII. das Eingreifen des Staates in den Fällen, wo Gefahr vorhanden, es möchte der wirthschaftlich überlegene Theil den andern, von ihm abhängigen in den Verträgen, die beide eingehen, verletzen [4]). Mfgr. Freppel und die von ihm beeinflußten Socialpolitiker ziehen der Wirksamkeit des Staates auf socialem Gebiete weit engere Grenzen und anerkennen höchstens eine dem Uebel vorbeugende Gewalt desselben. Auf dem socialen Congreß zu Lüttich im September 1890 stießen die Anhänger der Schule Freppel's und die katholischen Socialpolitiker Deutschlands hart aufeinander [5]). Doch muß zur Steuer der Wahrheit bemerkt wer-

1) Cornut 317, 375. — 2) Cornut 330. — 3) Cornut 359.

4) J. Weinand, Leo XIII., seine Zeit, sein Pontificat, seine Erfolge. Köln (Bachem) 1893. 2. Aufl., gibt S. 460 eine sehr gute Erklärung dieses Rundschreibens.

5) A. Bellesheim. Henry Edward Manning. Mainz 1892. S. 181—182.

Digitized by Google

den, daß Freppel schon 1886 einen Entwurf zu einem Gesetze der Unfallversicherung in der Kammer eingebracht hat.

Wir nehmen Abschied vom Bischof von Angers. Sein Ausgang war ehrenvoll, wie der ganze Verlauf seiner öffentlichen Wirksamkeit. Zweimal war im Lauf der letzten Jahre die Versuchung an ihn herangetreten, seinen Sprengel mit einer andern Diöcese zu vertauschen. Seine canonistische Gelehrsamkeit untersagte ihm die Annahme des Erzbisthums Chambéry, für welches Geistlichkeit, Volk und Ministerium ihn ausersehen. Grundsätzlich mißbilligte er die Lösung der innigen Verbindung zwischen Hirt und Heerde. Und als Jules Ferry, dessen Expedition nach Tonkin er in der Kammer meisterhaft im Interesse der Missionen vertheidigt, des Cardinalshutes für Freppel schon sicher war, lehnte er bestimmt ab mit dem Bemerken, nie werde er eine solche Würde als Belohnung „politischer Thätigkeit" annehmen[1]).

Bischof Freppel gehört zu den geistvollsten Bischöfen der katholischen Kirche im ausgehenden neunzehnten Jahrhundert. Die Vorzüge von zwei Nationen, deutsche Tiefe und französische Eleganz der Form, feiern in ihm den schönsten Verein. Nach Veröffentlichung des handschriftlich vorhandenen Nachlasses wird die Gesammtzahl seiner Werke sich auf dreißig Bände belaufen[2]). Für jeden, welcher die großen Geistesströmungen unserer Zeit zu prüfen wünscht, bilden diese eine reiche Quelle, die nach Verlauf eines Jahrhunderts ihren alten Werth noch ungeschwächt besitzen wird.

1) Cornut 360. — 2) Cornut 421.

Digitized by Google

XXXI.

Zur Geschichte des Officium defunctorum.

(Von Pfarrer Hoeynck in Grevenstein.)

(Schluß)

II. Wann wurde das Officium defunctorum verrichtet?

Zunächst für einen bestimmten Verstorbenen gleich nach dem Verscheiden und bis zur Beerdigung. Gleich nach dem Verscheiden, während der Leichnam gewaschen und mit den ihm zustehenden Kleidern angethan wurde, begann der Gebetsdienst. In einem alten Ordo der Kirche von St. Tours wird bestimmt: Wenn ein Canoniker gestorben ist, so versammeln sich alle Cleriker, sei es Tag oder Nacht, und beten, während das Waschen und Bekleiden des Leichnams stattfindet, das Psalterium in zwei Abtheilungen: der eine Theil die erste Hälfte bis Notus in Judaea Deus (Ps. 75), der zweite Theil die andere Hälfte. Dann wird der Leichnam zur Kirche getragen »quo deposito incipiunt ibi (in der Kirche) vesperas mortuorum et vigiliam cum IX lectionibus . . . post, si tempus est, omnes cantant missas«[1]). Zuweilen wurde auch schon beim Waschen das Officium verrichtet: »Inter lavandum cantantur ibidem (Sterbezimmer) vesperae et officium defunctorum ab uno armariorum, qui ibi adest, cum lavatoribus et aliis plurimis,« und nachher in der Kirche bis zur Beerdigung in Verbindung mit dem Psalterium wieder aufgenommen. So lange der Leichnam in der Kirche war, wurde das Gebet ununterbrochen fortgesetzt, doch so, daß die eintreffenden Tageszeiten dazwischen gehalten wurden.

War der Tod nach dem Zeichen zum Schlafengehen erfolgt, so wurde der Leichnam am folgenden Tage begraben und blieb während der Nacht in der Kirche: »Aguntur tres vigiliae in nocte, sive sit aestas sive hyemis tempus.« Hierzu erschienen

1) Martène, de antiq. eccl. ritibus III, p. 640.

Digitized by Google

der Reihe nach drei Abtheilungen. In jeder Vigil wurde das officium defunctorum gebetet und dazu das Psalterium, doch so, daß in kürzeren Nächten nur 50 Psalmen, in mittleren 100 und in längeren Nächten das ganze Psalterium vorgeschrieben war. War der Tod vor dem Zeichen zum Schlafengehen erfolgt, so fand die Beerdigung noch an demselben Tage statt, die Psalmodie und das Officium wurden dann, wie oben, in der folgenden Nacht vorgenommen[1]). Der Ordo von Salzburg bemerkt: »In ecclesia requiescat corpus defuncti, quousque agantur vigiliae ... quibus peractis deputandi sunt, qui custodiant ipsum corpus, quousque pro ipsa anima missae celebrentur[2]).« Die Vigilien scheinen hier bloß das officium defunctorum zu bezeichnen, und nachdem dies gemeinsam verrichtet ist, blieben nur Einige bei der Leiche, die in der Stille beten.

Das waren Vigilien im engeren Sinne, nämlich nächtliche Gottesdienste bei der Leiche in der Kirche, wobei das officium defunctorum den Mittelpunkt bildete, aber auch andere Gebete vorkamen. Solche Vigilien wurden nicht nur in den Klöstern und Stiften, worauf sich die obigen Beispiele beziehen, sondern auch in den Landkirchen abgehalten, jedoch frühzeitig zugleich durch Mißbräuche verunstaltet, so daß kirchliche Verbote gegen sie erlassen wurden[3]). An ihre Stelle traten später die Nachtwachen von Bekannten und Nachbarn bei der Leiche am Sterbehause, die ebenfalls vielfach zu Ausgelassenheiten Anlaß gaben und verboten wurden. So in den Kölner Diöcesanstatuten von 1662[4]), die statt dessen

1) So ein alter Ordo bei Martène, l. c. III, p. 647.

2) Martène, l. c. III, p. 613 u. 615. ex msc. pontificali Salisburg.

3) Inhibeant curati suis parochianis, ne vigilent in ecclesia de nocte, quando corpora aliquorum defunctorum ibidem deportantur vel alibi, propter maleficia, quae ibidem fiunt et temporibus retroactis contigerunt (eine Synode von Rheims) und: Placuit prohibere, ne feminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis et religionis latenter scelera committunt (Synode von Meaux). Bei Gretser, fun. christ. lib. II, c. 8, p. 119 u. tom. V, p. 179.

4) Minime tolerandus est mos pessimus, qui in nonnullis Civitatis et dioecesis Nostrae locis inolevit, ut cadaver, antequam ad sepulturam deferatur, a vicinis utriusque sexus adolescentulis vespere ac nocte tota custodiatur ... ea occasione multae levitates, petulantiae, lasciviae et

Digitized by Google

empfehlen, die eine oder andere fromme Person oder auch Religiosen bei der Leiche wachen und beten zu lassen. Diese Privatvigilien sowohl, als das nächtliche officium defunctorum sind heutzutage, mit Ausnahme einiger religiösen Gemeinschaften, verschwunden; in einigen Gegenden hat sich das gläubige Volk dadurch einen Ersatz geschaffen, daß man an den Abenden bis zur Beerdigung in der Kirche zusammenkommt und den Rosenkranz für den Verstorbenen betet.

Während die Beerdigung in den Klöstern gewöhnlich frühzeitig geschah, verzögerte sich dieselbe bei hervorragenden kirchlichen Würdenträgern oder weltlichen Fürsten oft ungewöhnlich lange. Man trug die Leichen der Bischöfe (z. B. Wolfgang von Regensburg, Anno von Köln) von einer Kirche zur andern und dann wurde in jeder Kirche das Todtenofficium und die Messe gehalten. Oder man wartete nach dem Tode eines Bischofs die Ankunft der benachbarten Bischöfe zur Beerdigung ab und in der Zwischenzeit wurde in der Kirche ununterbrochen bei der Leiche gebetet[1]). Der Leichnam des Kaisers Konrad († 1039) wurde von Lüttich in das Familienbegräbniß zu Speier gebracht. Auf dem Wege wurde er in allen zwischenliegenden Klöstern in Köln, Mainz, Worms u. s. w. niedergesetzt: »Omni populo sequente et orante . . . incredibili oratione et magnis eleemosinis pro redemptione animae factis.« Am 30. Tage nach seinem Tode wurde er in Speier begraben[2]).

Nicht nur in der Kirche des Sterbeortes wurden die feierlichen Exequien begangen, sondern auch in anderen Kirchen. Die vielen Gebetsverbrüderungen zwischen Klöstern und Stiften, die im 8. und 9. Jahrhundert sorgfältig gepflegt wurden, denen dann ge-

---

enormia saepe flagitia committuntur (Decr. Synod. 1662, p. II, tit. XIV, cap. II, 2). In Köln gab es eine vom hl. Kunibert (um 650) herrührende Stiftung, wodurch zwölf arme Laien in dem Hospital ad s. Lupum unterhalten wurden. Diesen sog. Lupusbrüdern lag die Pflicht ob: Cum moritur archiepiscopus, vigilabunt predicti XII eleemosinarii, quamdiu est insepultus, ponentes juxta feretrum ejus candelam VI talentorum . . . . Lacomblet, Archiv II, S. 61.

1) Jacuit (S. Gallus Arvernensis episcopus) in ecclesia triduo, assiduo instante psallentis cum magna frequentia populi. Episcopis autem IV die advenientibus etc. Greg. v. Tours de vit. patr. c. 6.

2) Wiponis, vita Chuonradi imp. ed. Waitz. p. 71.

Digitized by Google

mischte Confraternitäten zwischen Geistlichen und Laien sich anschlossen, brachten diese Pflicht mit sich. War ein Mitglied des Klosters gestorben, so wurde der Tod den verbündeten Klöstern mitgetheilt, namentlich in der Form der sog. Todtenroteln, und diese hatten dann die vereinbarten Gebete und guten Werke für den Verstorbenen ihrerseits zu leisten. Gewöhnlich galt die Regel, daß jedes verbündete Kloster, Stift u. s. w. für den Verstorbenen der fremden Congregation denselben Gottesdienst halten solle, wie für einen Verstorbenen aus seiner Mitte. Die Verbrüderungsurkunde zwischen St. Gallen und Rheinau von 800 besagt: »Quandocunque frater aliquis obierit et loco vel senioribus ibidem commorantibus adnuntiatum fuerit, eo die presbyteri III missas et ceteri fratres pro eo psalterium ac celebrationem *vigiliae* decantent communisque oblatio ab hominibus fiat. Item in die VIImo 30 psalmos, XXXmo autem presbyteri omnes pro eo unam missam et ceteri 50 psalmos impleant.« Im Jahre 886 schloß St. Gallen mit dem Kloster Murbach denselben Bund wie mit Rheinau, und hier heißt es: »Convenit itaque utraque congregatio, ut quandocunque aliquis predictorum fratrum defunctus nuntiaretur, sicuti pro Augiensibus, ita etiam pro illis plenissimam memoriam ageremus in *vigiliarum*, psalmorum missarumque solemniis.« Als Herzog Burkhard 926 in Italien gestorben war, beschloß das Kloster St. Gallen: »Cujus commemorationem sicut pro unoquoque nostro in vigiliis et psalmodiis et missarum oblationibus agi solet, ita etiam pro illo et posteros nostros. deinceps ex integro acturos fore[1]).« Im Jahre 945 wurde die Verbrüderung zwischen St. Gallen und Rheinau erneuert und näher bestimmt. Außer den gewöhnlichen Vigilien, Psalterien und Messen werden noch zwei besondere Vorschriften beigefügt. Bei der ersten feierlichen Messe vor der Beerdigung sollen alle Brüder vom Sanctus bis Pax Domini auf dem Boden liegen und mit heißen Seufzern und vielen Thränen die abgestorbene Seele Gott empfehlen. Die tägliche Portion an Essen und Trinken, die der Verstorbene zu Lebzeiten zu beziehen hatte (annona) soll dreißig Tage nach dem Tode den Armen gegeben werden. Alles dies soll in jedem Kloster für die eigenen

1) M. G. Confrat. syngraph. s. Gall. (ed. Piper) p. 140, 136.

Digitized by Google

verstorbenen Brüder, wie für einen Verstorbenen des verbündeten Klosters geschehen[1]). Ohne Spendung von Almosen war im Mittelalter eine feierliche Beerdigung, das Abhalten von Jahrtagen nicht denkbar, eine Sitte, die ebenso schon die Väter kennen und üben[2]).

Fast so alt wie die zwischen Klöstern und Stiften getroffenen Verbrüderungen sind die zwischen den Priestern auf dem Lande entstandenen. Sie schlossen sich an den Decanatsverband, und es wird im Mittelalter kaum ein Landdecanat gegeben haben, dessen Mitglieder nicht unter sich gegenseitige Suffragien für den Todesfall ausgemacht hätten. Auch hier war nicht selten vereinbart, daß jeder Priester beim Todesfalle eines geistlichen Bruders in seiner eigenen Kirche alle diejenigen Feierlichkeiten, namentlich das Todtenofficium, abhalten solle, wie es in der Kirche des Verstorbenen geschah, und nicht bloß in die depositionis, sondern auch die VII und XXX[3]).

Uralt war die Nachfeier des Begräbnißtages mit dem dies III, VII u. s. w., doch nicht überall in gleichem Umfange und an denselben Tagen. Die apostolischen Constitutionen reden von dem 3., 9., 40. Tage und dem Jahrestage, Ambrosius erwähnt ebenfalls des 7. Tages und bemerkt, daß einige den 3. und 30. Tag, andere den 7. und 40. Tag feiern; das Pönitentiale Theodors von Canterbury nennt den 3.. 9., 30. Tag und den Jahrestag[4]). Im Abendlande wurden allmälig als Gedächtnißtage

1) M. G. l. c. p. 141.

2) Der hl. Chrysostomus: Si vis mortui misereri, aliam tibi viam ornandi funeris ostendam et docebo his mortuum vestibus ornare quae simul cum eo resurgunt. Quaenam hae sunt? Eleemosyna... (homil. 42). In dem Einführungsdecret des Allerseelentages schreibt Odilo von Clugny vor: Am Vorabend soll allen herbeigekommenen Armen Brod und Wein gereicht werden. Am Tage selbst sollen zwölf Arme gespeiset werden.

3) Die alten, 1516 erneuerten Statuten des Kapitels Mindelheim, Diöcese Augsburg, enthalten Folgendes: Item quandocunque aliquis fratrum audierit, aliquem ex confratribus . . . ex hoc saeculo migrasse, tunc quilibet confratrum in sua ecclesia tenetur celebrare tres missas, primam in commemorationem obitus defuncti, secundam pro commemoratione diei VII, tertiam vero pro trigesimo cum *Vigiliis Mortuorum* ac sub pulsu campanarum ac si in eadem ecclesia sepultus foret.

4) Quod spectat ad mortuos, celebretur dies III in psalmis, lectionibus et precibus ob eum qui tertia die resurrexit, item nonus . . .

Digitized by Google

allgemein festgehalten der 3., 7., 30. Tag und dazu der Jahrestag. Diese Sitte bezeugt deutlich für den Anfang des 9. Jahrhunderts Amalarius: »Solemus (defunctorum) memorias generaliter celebrare tertia ac septima et tricesima die«[1]), und sie ist bis heute in den liturgischen Büchern der römischen Kirche maßgebend geblieben. Jeder könne täglich, sagt er, für den Verstorbenen beten, aber an den genannten Tagen werde öffentlich und gemeinsam der Verstorbenen gedacht. Die Gedächtnißfeier bestand, wie an dem Beerdigungstage, in der Darbringung des hl. Meßopfers, Almosen, Fasten und anderen guten Werken, namentlich auch in der Verrichtung des Todtenofficiums, wozu oft noch eine bestimmte Anzahl von Psalmen kam. Zuweilen wurden indessen die zwischenliegenden Tage nicht, wie Amalarius beschreibt, der Privatandacht überlassen, sondern sämmtlich durch gemeinsames Gebet begangen. So verfuhren die Canoniker der Kirche von Tours, indem sie eine sieben- oder dreißigtägige Todtenfeier hielten und am ersten Tage das Officium mit neun Lectionen, an den folgenden Tagen mit drei Lectionen persolvirten[2]). Die Verbrüderungsurkunde des Klosters Fabaria (Schweiz) bestimmen: Wem der Tod eines auswärtigen Bruders angezeigt ist: «Statim in ecclesia compulsantur omnia signa et cantatur vigilia et postea communiter per VII dies et vigilias et missam pro commemoratione ejus anime Deo persolvimus.« Für sich muß jeder Priester eine Privatmesse halten, die übrigen Brüder fünfzig Psalmen oder, wer die Psalmen nicht auswendig kann, fünfzig Vaterunser beten[3]). Abt Berno von Reichenau (11. Jahrhundert) schreibt für seinen Bruder eine dreißigtägige Todesfeier vor, so daß täglich das hl. Meßopfer dargebracht und das Psalterium und die Vigil gehalten werden soll[4]).

Das Todtenofficium wurde ursprünglich, wenn es sich um die Beerdigung handelte, in der der Beerdigung vorausgehenden

atque etiam dies quadragesimus juxta veterem typum (Trauerzeit für Moses) . . . denique anniversarius (Const. ap. lib. 8, c. 42).

1) De div. off. bei Migne, P. L. CV, p. 1161, 1162 u. 1238, 1239.

2) Martène, l. c. III, p. 641.

3) M. G. Libr. confr. Confrat. Fabarienses p. 377, ed. Piper.

4) Ut continuo XXX dies computetis, ex quibus nullus intermittatur, quin salutaris hostia pro ejusdem fratris anima immoletur cum totidem psalteriis et vigiliis. Gerbert, l. c. p. III, p. 1038.

Digitized by Google

Nacht und angesichts der in der Kirche niedergesetzten Leiche gehalten, war also eine Vigil im wirklichen Sinne. In denjenigen Fällen nun, wo dasselbe absente corpore stattfand, also am 3., 7. u. s. w. Tage und in fremden Kirchen, hatte die nächtliche Feier ihren eigentlichen Grund verloren; man verrichtete dasselbe zu einer gelegenen Tageszeit, vor der hl. Messe, im Anschlusse an das Tagesofficium, wenn die Nachricht vom Tode eingelaufen war u. s. w. Aber auch für dieses zur Tageszeit abgehaltene Todtenofficium blieb der Name Vigil fortbestehen, wie noch heute.

Die Jahrtagsfeier für einen Verstorbenen wird schon von Tertullian erwähnt. Gestiftete Jahrtage gehören einer späteren Zeit an. Als Abt Eigil von Fulda für Sturmi und die verstorbenen Mitbrüder einen solchen für immer anordnete, hielt er es für nöthig, eine gewisse Rechtfertigung seiner Anordnung zu geben. Doch werden schon früher einzelne Beispiele der Art bei Fürsten und anderen hervorragenden Verstorbenen angeführt[1]). Im Verlaufe der Zeit wurden dieselben bekanntlich immer häufiger, und bei denselben war das Todtenofficium, wenn eine missa cantata stattfand, das Gewöhnliche. In Dom- und Collegiatkirchen, wo die verstorbenen Canoniker in der Kirche oder einer Seitenkapelle oder einem Rundgange ihre Ruhestätte gefunden hatten, war damit häufig eine visitatio sepulcri verbunden, und hier wurde am Vorabend die Vesper gebetet: »Celebratur anniversarium de nocte cum una visitatione et Placebo et de mane cum missa pro defunctis,« oder feierlicher: Visitatio sepulcri cum Placebo des Abends und des Morgens minor vigilia et missa pro defunctis. Die feierlichste Form bestand hier in der größern Vigil und dem Grabbesuche mit Placebo des Abends und der kurzen Vigil und der hl. Messe am folgenden Morgen. Demnach wurden auch die Präsenzgelder in vier Portionen vertheilt, je zwei für die Anwesenheit bei der großen Vigil und der Vesper für den Abend und je zwei für die Anwesenheit bei der kleinen Vigil und Messe des Morgens[2]). In der Kölner Kirche, wo nur eine Vigil vorkam,

1) Mabillon, acta Ss. o. s. B. saec. III, p. 49.

2) Duas de nocte in majoribus vigiliis et Placebo, de mane vero in vigiliis minoribus et in missa defunctorum similiter duas praesentibus tantum (Jahrt. für H. v. Hochschlitz, Domherr in Augsburg, 1400).

Digitized by Google

war als besonderer Theil des feierlichen Jahrtages die commendatio[1]) gebräuchlich, und darum wird für diese auch eine besondere Präsenz aufgeführt. Bei dem Jahrtage des Chorbischofs Theodorich († Anfang des 13. Jahrhunderts) mußte der Großdechant jedem Canoniker geben: »ad vigilias II denar., ad missam animarum similiter et ad commendationem similiter.« Die Statuten der Kölner Synode von 1662 bestimmen demnach, wer der Distributionen verlustig gehe: diejenigen, welche bei gestifteten Jahrtagsmessen vor dem Schlusse der Epistel, bei Vigilien vor Ende des 2. Psalmes in Vesper oder Matutin und bei Commendationen vor Ende des 1. Psalmes nicht anwesend sind (p. I, tit. III, c. VIII, § 2).

Bei feierlichen Jahrtagen wurde gewöhnlich auch eine Kerze gestiftet, die während der Vigil und dem Seelenamt brennen soll. Das Gewicht oder der Betrag dafür war bestimmt. Zuweilen wurde ein ewiges Licht für ein bestimmtes Grabmal gestiftet oder für eine ganze Reihe von Gräbern, wobei man sich erinnern muß, daß die Gräber in der Kirche oder deren Ambitus sich befanden.

Noch sei an folgende Eigenthümlichkeit erinnert. Die Stifter von Anniversarien forderten häufig nicht nur die Abhaltung des Gottesdienstes nach ihrem Tode, sondern auch schon für ihre Lebzeiten. Der Augsburger Domcanoniker Heinrich v. Haolfingen macht in einer Stiftung die Bedingung, wenn er schon zu Lebzeiten einen gewissen Hof dem Kapitel übertrage »quod tunc tam eo in vita existenti quam defuncto prefatum ejus anniversarium singulis annis celebretur« (1377). Der Domdechant Ulrich stiftet einen Jahrtag, der im Advent gehalten werden soll, »ipso vivente, quacunque die voluerit«[2]). Volpert von Visbeck und

1) Die commendatio nach kölnischem Muster war ein sehr erweitertes Libera bei der Leiche oder Tumba. Nach Beendigung des Seelenamtes: „Incipit commendatio mortuorum". Zuerst vier Orationen mit verschiedenen Versikeln, dann folgt eine längere Psalmodie: Confitemini Domino Ps. 117; Cum invocarem Ps. 4; Quemadmodum desiderat Ps. 41; Memento Domine David Ps. 131; Jubilate Deo omnis terra Ps. 65; Domine probasti me Ps. 138; Domine exaudi orationem meam Ps. 147, so daß zwischen die Psalmen eine oder mehrere Orationen eingeschaltet werden. „Dicta commendatione cantatur Responsorium: Libera me Domine," was durch den Psalm Miserere mei erweitert und mit drei Orationen geschlossen wird (nach der Ag. Colon. von 1720 p. 158—170).

2) Mon. Boic. Coll. nov. vol. VIII. p. 113, 170.

Digitized by Google

seine Ehefrau Margaretha fundiren zwei Jahrtage in's Stift Meschede (Westfalen). Der erste soll gehalten werden „op den dag alß ick (Volpert) verscheidende si van düssem Erdtrike . . . undt hierrin binnen eer ick sterue, so mogen sy dey memorien halden op bequemlike tydt na erem gutdunken". Der zweite soll gehalten werden „op den dag und tydt alß ick Greyte (Margaretha) van hinnen schedende si undt sey solt dey beyde Memorien schrieven in ere Memorienbock undt halden dey (dieselben) bey unsen levedagen" zur Zeit, wenn es ihnen gutdünkt. Aehnlich ist es, wenn Bischof Konrad von Constanz im St. Galler Kloster das Versprechen eines Jahrtages und des Trigesimus erhält »et in missa, quae fit pro defunctis, tres orationes missales illo tam vivo quasi esset defunctus agantur«[1]). Oder man traf auch andere provisorische Bestimmungen. Die Frau Elisabeth Schrenkin stiftet für sich einen Jahrtag im Augsburger Dom. Bis zu ihrem wirklich erfolgten Tode soll das Kapitel ihr Grab (Familiengrab oder das eigene, für sich schon zubereitete Grab) besuchen und dabei die Todtenvesper (Placebo) beten. Sifrid von Algishusen und Wolfhart von Rot geben demselben Kapitel achtzig Pfund Denare (1297) unter der Bedingung, daß zu ihren Lebzeiten alle vierzehn Tage bei dem Grabe der Eltern und Geschwister die Todtenvesper gehalten werde, nach dem Tode der Donatoren soll dann für diese selbst der Jahrtag abgehalten werden[2]).

In zweiter Reihe wurde und wird das Todtenofficium für die Verstorbenen im Allgemeinen gebetet. Die Tage und Zeiten, wo dies geschah, waren früher zwar verschieden, aber doch überall sehr häufig. In den Klöstern und Stiften war im Anfange des Mittelalters und noch später, wie Amalarius und Durandus berichten, die Gewohnheit herrschend, »pro omnibus defunctis omni tempore excepto Pentecostes et diebus festivis« eine Commemoration am Schlusse der täglichen Lauden und der Vesper einzulegen. Diese Commemoration erweiterte sich bald dahin, daß täglich ein eigener Gottesdienst mit Vigil, hl. Messe und Opfergang gehalten wurde. Die Entstehung dieser Gewohnheit scheint auf den Eifer zurückgeführt werden zu müssen, womit im

1) M. G. Confr. syngr. s. Gall. p. 138.
2) Mon. Boic. l. c. p. 75 u. 123.

Digitized by Google

9. und 10. Jahrhundert die Gebetsverbrüderungen gepflegt wurden; sie konnte selbstverständlich nur in Klöstern und Kirchen mit zahlreichem Clerus beobachtet werden. Schon Amalarius sagt, daß an einigen Orten täglich die Messe für die Verstorbenen gefeiert werde, ohne indeß der Vigil zu gedenken. Die 945 erneuerte Verbrüderung aber zwischen St. Gallen und Rheinau belehrt uns, daß in diesen Klöstern täglich Vigil und Messe mit Opfergang stattfand, zu welchem Zwecke für jeden der sechs Wochentage eine bestimmte Abtheilung der Mönche designirt wurde[1]). Ausgenommen waren die Sonntage und die mit Festen belegten Tage, was der Hauptsache nach auf dasselbe hinausläuft mit der Bemerkung des Amalarius: excepto tempore Pentecostes (österliche Zeit) et diebus festivis. Dieser Grundsatz, täglich das Todtenofficium zu beten, ging im weitern Verlaufe mehr oder weniger streng in den Gebrauch vieler Klöster und Domstifte über, und auch die obigen Ausnahmen wurden im Allgemeinen fortgeführt, wenn auch in der genauen Fixirung nicht alle Orte übereinstimmten. Das römische Brevier z. B. von 1479 scheint alle Ferialtage als für die Recitation unseres Officiums bestimmt vorauszusetzen. Neben der Osterzeit (von Charmittwoch bis Schluß der Pfingstoctav) wird noch ausdrücklich ausgenommen die Zeit von dem Tage vor Vigil des Weihnachtsfestes bis Schluß der Weihnachtsoctav, dann die Octav von Epiphanie. Das Diurnale des Stiftes St. Ulrich und Afra in Augsburg nimmt aus die Zeit von der Vigil des Weihnachtsfestes bis zur Octav, die Osterzeit, die Tage innerhalb der Festoctaven und die Feste IX. lectionum, so daß übrig bleiben die Ferien und die Feste mit drei Lectionen. Die Vesper wurde hier nach der Non gebetet, die Vigil nach der Vesper des Tages, in der Quadragesima »ante collationem ad sonum campanellae absolute». Von dem hl. Ulrich, Bischof von Augsburg, wird berichtet, wie er die Quadragesima zuzubringen pflegte[2]). Er betete täglich auf

1) „Decreverunt etiam, ut omnis congregatio fratrum utriusque coenobii in sex turmas partita *cottidie* privatis diebus unaquaeque pars eorum die sibi definito *vigilias et missam* cum oblationibus generaliter pro oo. defunctis fidelibus peragat." M. G. l. c. p. 141.

2) Tempus Quadragesimae . . . Matutinis laudibus expletis aurora diei prima illucescente, aliis orationibus expletis, psallere psalterium

Digitized by Google

dem Domchor mit den Canonikern die Todtenvigil. In der Quadragesima wurden nach altem Brauche und Gesetze keine Heiligenfeste gefeiert, somit war hier die beste Gelegenheit zu dieser Uebung gegeben, und der heilige Charakter dieser Zeit regte zu desto größerem Gebetseifer an. Statt der kürzeren Form wurde im Augsburger Dome die longior vigilia genommen: per omnes ferias sextas in XLma und am Mittwoch in der Charwoche. Neben der Quadragesima war vielfach die Adventszeit in dieser Hinsicht ausgezeichnet. Der Abt Claudius von St. Benoit macht 1501 eine Stiftung, wonach »singulis diebus Adventus et Quadragesimae hora IIda post meridiem dicantur integraliter solemniter et alta voce vigiliae defunctorum IX psalmorum et IX lectionum«; dasselbe sollte an den Dienstagen der Quatemperwochen geschehen[1]).

Eine andere, nicht ganz so weit gehende Sitte war es, zu Anfang jeder Woche das Todtenofficium zu beten. Dies führte z. B. der hl. Petrus Damiani in seiner Congregation ein[2]). Noch älter war die Einrichtung, an dem ersten Tage jeden Monats das Todtenofficium zu verrichten. So sagt die Verbrüderung zwischen St. Gallen und Rheinau (800): »In capite singulorum mensium vigilias ex more jugiter celebremus,« und die Fuldaer Mönche bemerken um dieselbe Zeit, daß ihre Vorfahren die Sitte gehabt hätten, »unam vigiliam et 50 psalmos« am Anfange des Monats zu verrichten, was sie selbst fortzusetzen begehren. Ebenso deutlich bezeugt dies Amalarius von Metz (9. Jahrhundert) und Durandus (13. Jahrhundert)[3]).

Endlich wurde schon frühzeitig alljährlich ein allgemeiner Gedächtnißtag für die Verstorbenen gehalten. Die Griechen haben denselben lange Zeit am Samstag vor der Fasten und am Samstag vor Pfingsten begangen, andere Kirchen in der Octav von Epiphanie, Ostern, Pfingsten und an noch anderen Tagen.

Im Kloster St. Gallen war ein allgemeiner Gedächtnißtag für alle Verstorbenen des eigenen Klosters und der verbündeten

coepit, quo expleto et letania expleta aliis orationibus firmiter insistebat usque dum signum ad vigilias defunctorum sonaret, quo audito statim surrexit et cum fratribus Vigiliam celebravit et Primam.

1) d'Achery, spicil. tom. I, p. 484 u. 485.

2) Gavant. thesaur. II, s. IX, c. II, 13.

3) Siehe oben S. 335 u. 337.

Digitized by Google

Klöster im Jahre 800 bereits eingeführt. Es wurde damals zwischen St. Gallen und Rheinau verabredet: Preter hoc quoque semel in anno sub die XVIII Cal. Decemb. (14. November) commemoratio omnium simul (fratrum defunctorum) fiat pro annuali singulorum videlicet defunctorum memoria, wobei jeder Priester drei heilige Messen, die übrigen Brüder das Psalterium verrichten mußten »ac celebratio vigiliae communisque oblatio ab omnibus fratribus fiat«[1]). Die Verbrüderung mit Reichenau wurde unter gleichen Bedingungen auf Bobbio, Disentis, Schinen ausgedehnt (846), und allmälig traten ungezählte Klöster und Stifte bei. Die Folge war, daß jener allgemeine Gedächtnißtag in dem ganzen mit St. Gallen verbündeten Kreise zur Geltung kam. Das Augsburger Domstift z. B., das seit ältester Zeit mit St. Gallen in Verbindung stand, feierte diesen Tag noch im 13. Jahrhundert an demselben Termin und unter demselben Namen[2]).

In den Klöstern St. Bertin und Amand feierte man ein Todtenofficium für alle Verstorbene jeden Mittwoch in der Fasten[3]), in anderen Kirchen in der Pfingstwoche. Abt Eigil von Fulda (seit 817) führte einen Jahrtag für Sturmi und alle verstorbenen Brüder ein, der am 1. Februar gehalten wurde. »Osbernus abbas Uticensis« soll einen solchen für die verstorbenen Anverwandten aller Mönche seines Klosters für den 26. Juni eingeführt haben[4]). Nach der Regel des hl. Isidor wird alljährlich »altera die post Pentecosten« (wahrscheinlich am Montag nach der Octav oder

1) M. G. l. c. Confr. syngr. s. Gall. p. 140.

2) XVIII Cal. Decembr. Commemoracio fratrum. Rapoto major praepositus dedit locum mensalem in foro . . . ut in priori vespera major vigilia et in mane minor et missa pro defunctis celebretur. M. B. l. c. p. 107.

3) Ebner, Gebetsverbrüderungen S. 90 Anm. — Gerbert, l. c. tom. III, p. 1046 u. 1047.

4) „Sic agitur: Omnia signa sero et mane ad officium defunct. diu pulsantur. Volumen mortuorum super altare dissolutum palam expanditur et deprecatio prius pro defunctis, postea pro vivis parentibus et benefactoribus . . . deo offertur. Missa vero matutinalis ab Abbate celebriter cantatur, ab eleemosynario autem tot pauperes, quot monachi sunt, ipsa die in coenobio colliguntur.“ Mabillon, Praef. in act. Ss. o. s. B. s. III, p. 50. 132.

Digitized by Google

dem späteren Dreifaltigkeitssonntag) das hl. Meßopfer für die Verstorbenen vorgeschrieben, ebenso wurde an diesem Tage in Clugny eine Gedächtnißfeier abgehalten. In einem uralten Calendar von Auxerre wird der 23. Januar (X Cal. Febr.) erwähnt[1]).

Alles dieses geschah vor der Einführung des Allerseelentages (2. November), den man dem Abt Odilo von Clugny zuschreibt und der sich von seiner Congregation aus über die ganze Kirche verbreitete. Während die allgemeine Todtenfeier bisher nur die verstorbenen Angehörigen, Freunde, Wohlthäter eines engeren oder weiteren Kreises bedachte, bezog sich der Allerseelentag auf alle verstorbenen Gläubigen; der Gedächtnißtag für die Verstorbenen war gewissermaßen aus einem Particularfeste vieler Kirchen ein allgemeines Fest geworden. Doch vollzog sich die allgemeine Einführung des Allerseelentages erst allmälig. Wenn z. B. der Würzburger Canonikus Richolf 1165 eine Stiftung macht, daß am 2. November die Canoniker von St. Kilian mit Vigil und Messe das Gedächtniß ihrer verstorbenen Mitbrüder feiern sollen[2]), so scheint hier die Idee des Allerseelentages als einer pflichtmäßigen Commemoration für alle Verstorbenen noch nicht in's Leben getreten zu sein. Um dieselbe Zeit (c. 1160) führt der Abt Geldolph von Brauweiler (Brunwillariensis) den Allerseelentag in seinem Kloster ein, da derselbe bisher nicht gefeiert sei[3]).

Mit dem Gedächtniß aller Seelen (2. November) war ein neuer Tag hinzugekommen, an dem das Todtenofficium allgemein gehalten wurde. Privatstiftungen erweiterten diese Feier. Für den Augsburger Dom z. B. machte der Priester Konrad Wilbach die Stiftung, daß »in die octavo commemoracionis animarum iterum

---

1) Mabillon, l. c. saec. VI. pars I, p. 665 u. 666.

2) M. B. coll. nov. vol. X, p. 85.

3) „Ego G. abbas Br. instituo . . . ut pro oo. animabus Christi fidelibus ubique terrarum defunctis, singulis annis in festo oo. Sanctorum noviter imposito post Vesperas regulares . . . accensis luminaribus subsequenti pulsu omnium campanarum vigiliae cum IX lect. decantentur. Quae, ut fateor, usque in hunc diem in hoc monasterio non sunt decantatae" (Martène, vet. scr. ampl. coll. tom. I, p. 858). Das „noviter impositum" bezieht sich auf das Decret Ludwigs d. Fr. von 835, daß in Gallien und Germanien das zu Rom durch Papst Bonifaz eingeführte Allerheiligenfest ebenfalls gefeiert werden solle.

Digitized by Google

in pavimento (die Feier des 2. November geschah auf dem Chor) celebretur officium animarum«. Ebendaselbst bestanden solche Stiftungen für den Quatempermittwoch in der Fasten und für den Servatiustag[1]). Durch den Allerseelentag wurden die früher in einzelnen Kreisen abgehaltenen allgemeinen Jahrtage für die verstorbenen Mitglieder, Verbrüderte, Wohlthäter nicht aufgehoben, wenn auch die Unbill der Zeit manche alte Gewohnheit oder Stiftung allmälig aufhören ließ. Es wurden auch für die Folgezeit noch manche neue Verbrüderungen oder Gebetsgemeinschaften geschlossen, die ähnliche Verpflichtungen betreffs des Todtenofficiums enthielten. Um nur ein Beispiel anzuführen, so wurde 1277 zwischen Clugny und dem Paderborner Abt Hermann im Abdinghof eine Confraternität vereinbart, wobei die Cluniacenser versprachen, neben sieben heiligen Messen für die Verstorbenen des Paderborner Klosters »in dicta nostra ecclesia Cluniacensi singulis annis Idus Junii plenum officium mortuorum solemniter celebrari«[2]). Was den Weltclerus angeht, so blieb es eine allgemeine Sitte, daß jedes Landcapitel entweder bei den vorgeschriebenen Decanatsversammlungen oder an besonderen Tagen einen Capiteljahrtag abhielt, d. h. einen Jahrtag mit Vigil und Amt für die verstorbenen Mitbrüder des Landcapitels, die in ihre Confraternität auch vielfach Laien aufgenommen hatten. Die Sitte besteht noch gegenwärtig in den süddeutschen Diöcesen, während sie in Norddeutschland verschwunden ist.

Im Mittelalter waren also die Gelegenheiten, wo das Todtenofficium vorkam, sehr häufig, wenn auch die verschiedenen Kirchen und Diöcesen im Einzelnen ihre besonderen Regeln und Statuten hatten. Die Reformarbeiten des 16. Jahrhunderts bezüglich des Breviers berührten auch diesen Punkt. Das Quignon'sche Brevier, das eine Zeit lang zur Privatrecitation gestattet wurde, hatte eine Verpflichtung nur statuirt für den Allerseelentag mit Vesper, Matutin und Laudes, ferner für drei Freitage in der Fasten,

1) „Agitur memoria oo. fidelium defunctorum fer. IV quatuor temporum ante Reminiscere ad ordinationem Magistri Hermanni (de Saxonia) decani eccl. August. (Anfang des 14. Jahrhunderts). Conradus Vlentaler civis Augustensis dedit nobis XII libr. denar., ut memoria oo. animarum hodie (Servatii ep.) vel ante immediate vel post immediate singulis annis in pavimento celebretur.“ M. B. coll. n. VIII, p. 27 u. 146.

2) Martène, l. c. tom. I, p. 1382 u. 1383.

Digitized by Google

sofern kein festum duplex eintrat, mit Matutin und Laudes; für die drei anderen Fastenfreitage waren die psalmi poenitentiales reservirt. Das reformirte Brevier Pius V. (1568), das den Untergang fast aller Particularbreviere nach sich zog, brachte gegenüber der bisherigen Verschiedenheit eine einheitliche Regelung für den lateinischen Ritus. Ist auch die Verpflichtung, die das römische Brevier auflegt, gegen früher sehr eingeschränkt, so finden wir doch in ihm überall die Spuren der älteren Praxis. Die alte Sitte, eine tägliche Commemoration dem Tagesofficium anzuhängen, ist fortgesetzt durch das Fidelium animae requiescant in pace, womit jede Hore schließt, sowie in den Preces der Vesper und Lauden der Ferialtage. Die vielfache Sitte, an jedem ersten Wochentage das Todtenofficium zu beten, wird wenigstens für die Advents- und Fastenzeit festgehalten. Der Anfang des Monats ist, wie früher, mit dem Todtenofficium belegt. Das Letztere gilt freilich nur für die Recitation in choro. Für den Allerseelentag besteht nach wie vor die allgemeine Pflicht zur Persolvirung des Todtenofficiums.

XXXII.

Der Humanist Mathias Bredenbach als Exeget.

(Von Richard Heinrichs.)

(Fortsetzung.)

II. Nähere Beurtheilung der Exegese Bredenbach's.

Um die Bedeutung der exegetischen Thätigkeit Bredenbach's eingehender nachzuweisen, werden wir im Folgenden einige seiner Erklärungen darlegen und mit denen namhafter Exegeten neuester Zeit vergleichen. Selbstverständlich kann sich diese Darlegung und Vergleichung nur auf kleinere Partien und schwierigere Stellen erstrecken.

Den Grundgedanken des ersten Psalmes entwickelt Bredenbach in folgenden Worten: ‚Cum omnia, quae scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sint, teste Apostolo Rom. 15, scopus autem omnis doctrinae sit beatitudo nostra: mirabili compendio psalmus hic comprehendit, tanquam definiens, summam eorum,

Digitized by Google

quae vitare, quae facere oporteat illum, qui volet evadere beatus, et qualis, qui observaverit illa, sit futurus. Deinde ex contrario qualis impius, qui illa neglexerit, in quantas casurus miserias. Unde non videtur absurdum, quod nonnulli putarunt hunc psalmum esse praefationem quandam in totum librum psalmorum.' Ganz so Valentin Thalhofer: ‚Dieser Psalm hat keine Ueberschrift, vielleicht weil er als eine Art Proömium zum ganzen Psalter betrachtet sein will.' ‚Er enthält das Summarium aller Psalmen: Nur in der Vereinigung mit dem göttlichen Willen mittelst Haltung des Gesetzes ist wahres, dauerndes Glück, in der Trennung von Gott nichts als Elend.' In gleicher Weise erklärt Maurus Wolter: Psallite sapienter (S. 2) und Schegg in seiner Psalmenerklärung. Wie Thalhofer und Wolter, so berücksichtigt auch unser Autor die Beziehung des Psalmes auf Christus seitens der Väter: ‚Mihi quidem videtur, Augustinus haec (scil.: Beatus vir etc.) optime de homine dominico, hoc est, Domino nostro Jesu Christo interpretatus esse: Beatus est vir ille, nempe Christus, homo videlicet coelestis, qui non abiit in consilio impiorum, sicut homo terrenus, qui uxori consentit, deceptae a serpente ut Dei praeceptum praeteriret. Solus enim Christus hac ratione beatus dicitur, quod nullum fecit peccatum. De nobis autem, qui per Christum liberati sumus a peccato dicitur ps. 3: Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata.' Sofort lenkt bei den Worten: qui non abiit in consilio impiorum der Verfasser in die moralische Erklärung ein, bei welcher er ausschließlich bis zum Schlusse verbleibt: ‚Initium actionum nostrarum est consilium. Ante omnia itaque cavendum est a malis consultoribus. Heva impii serpentis consilium secuta, se ac virum suum, atque nos omnes in extremas adduxit miserias. Primus autor omnium malorum consiliorum fuit diabolus. Is nunquam desinit suis dolis nos insidiari, in cogitationes nostras irrepens, ubicunque rimam aliquam invenit. Et quod per semetipsum non potest, agit per homines impios tanquam ministros suos. Sed plurimum adjuvatur cupiditatibus carnis nostrae. His omnibus resistendum est sobrietate, vigilantia et fortitudine fidei, ut monet princeps apostolorum Petrus ep. 1. c. 5.'

Vergleicht man die Erklärungen bei Thalhofer und Breden-

Digitized by Google

bach nach der linguiſtiſchen Seite, ſo bringt letzterer ein viel reicheres Material als jener. Thalhofer erklärt das ‚et in cathedra pestilentiae' (V. 1), das ‚pulvis' (V. 4), ‚resurgent' (V. 5). Bredenbach thut daſſelbe ausführlicher und liefert außerdem faſt zu jedem Verſe, indem er auf den hebräiſchen Sprachgebrauch und die Septuaginta zurückgeht, treffliche Worterklärungen. So wird z. B. gleich V. 1 das ‚hā-isch' (vir) dahin erklärt, daß es = *homo* ille ſei: ‚Neque enim est hîc vocabulum sexus, ut excludantur foeminae'. Dadurch wird der Sinn von V. 1 verallgemeinert. Ferner V. 2 ‚impiorum': ‚Quod nostra translatio habet impiorum et Graeca LXX ἀσεβῶν, Hebraice est reschaim, quo commentator Hebraeus David Kimchi putat eos potissimum significari, quos amor et concupiscentia divitiarum commotos perturbatosque agitat per rapinas, furta, latrocinia et quicquid tandem est flagitiorum. Rascha enim proprie inquietum esse significat et per consequens impie agere. Vera pax et requies in Deo est. A quo quicunque recedunt, incidunt in perturbationes infinitas.' Zu dem auffallenden ‚defluet' V. 3, resp. 3, das Thalhofer gar nicht erklärt, bemerkt Bredenbach: ‚Sic omnino sonat verbum Graecum ἀποῤῥυήσεται. In Hebraeo est »jibbol«, quod non est defluere, ut aqua defluit, neque simpliciter cadere sive decidere, ut verterunt alii, sed prae ariditate flaccescere atque decidere. Unde et stulti seu fatui dicuntur gebalim, quod naturali vigore animi destituti, judicio flaccescant et concidant in delirium. Thema verbi est »gabal« hoc est: decidit.'

Pſalm II, der von Thalhofer als direct meſſianiſch aufgefaßt wurde, iſt nach Bredenbach typiſch meſſianiſch und ſeinem hiſtoriſchen Sinne nach zunächſt auf David zu beziehen. Wenn erſterer gegen die indirect meſſianiſche Auffaſſung bemerkt: ‚wo wurde, um nur einen innern Grund anzuführen, je einem hebräiſchen Könige die Herrſchaft auch über alle Heidenvölker bis hin an die Grenzen der Erde (V. 8, vgl. V. 7) angeboten'[1]), ſo verhehlt ſich auch Bredenbach dieſe Schwierigkeit nicht. Er erklärt zu V. 8: »Postula a me et dabo tibi gentes« etc.: ‚Hoc dicto et amplitudinem suae potentiae innuit Deus pater et caritatem inenarrabilem, qua

1) Vgl. auch Schegg Bd. 1, S. 45 Anm. 1.

Digitized by Google

complectitur filium. Neque enim juberet postulare, si dare non posset; neque diceret et dabo, si dare nollet. Haec autem *proprie* de David intelligi non posse, manifestum est. Is enim nunquam accepit possessionem gentium sibi haereditariam, neque regnavit usque ad fines orbis terrarum. Per tropos autem ad eum deflecti possent, ut de victoriis ejus et regni amplitudine recipiantur, de quibus legimus 2 Reg. 8, 10, 12 et 1 Paralip. c. 18, 19. Caeterum illa nihil aliud fuerunt, quam figurae quaedam, quibus veluti praeludendo promisit Deus pater vero huic nostro David Christo Jesu amplitudinem et aeternitatem regni coeli et terrae.' Hiernach gilt alſo V. 8 uneigentlich von David und eigentlich von Chriſtus, aber ſo, daß das hyperboliſch von David Geſagte in Chriſtus verwirklicht wurde. Gemäß dieſer typiſch meſſianiſchen Auffaſſung werden die ſämmtlichen Verſe des Pſalmes erklärt.

Zu den Worten: ‚Apprehendite disciplinam nequando irascatur etc.' gibt Thalhofer die Erklärung: ‚V. 12 gibt man nach dem Hebräiſchen zumeiſt alſo: Küſſet den Sohn, daß er nicht zürne, d. h. huldiget ihm; übrigens ſtehen gewichtige Gründe (vgl. Hitzig, Hupfeld) gegen die Faſſung von bar = den und erſcheinen die LXX als wohlberechtigt, da ſie ihm die Bedeutung Sittenreinheit, Zucht (παιδεια), Gehorſam beilegten und »naschak« im Sinne von anfaſſen, ergreifen deuteten (vgl. Hitzig)[1].' Der Katholik Bredenbach hatte längſt vor Hitzig und Hupfeld das »apprehendite disciplinam« ausführlich erörtert. ‚Quem sermonem (scil. appr. disc.) divus Hieronymus admonet esse ancipitem, quum verti possit adorate, vel osculamini filium, sive ut ipse Hieronymus vertit in sua translatione iuxta veritatem Hebraicam *adorate pure*. Sciendum autem, veteres osculo adorare fuisse solitos. »Bar« vero Syrorum lingua filium significat, quo significatu Salomon etiam Prov. 31 vocabulo hoc usus est Hebraice scribens »mah *beri* umah bar bitni umah *bar* gedarai« (quid fili mi, et quid fili ventris mei et quid fili votorum meorum?): cum alias in Hebraeorum sermone »purum« significat et »elec-

1) Wie Thalhofer interpretirt auch Wolter: „Im Hebr.: Küſſet den Sohn, d. i. bringet ihm Huldigung, Anbetung dar." ‚Ad — oro von os' nach Schegg I, 57 Anm. 2.

Digitized by Google

tum«[1]). Unde mihi placet quod Rab. Abraham admonet, praecedentem versum: »servite Domino in timore« etc. de Deo patre esse intelligendum; hunc vero, »osculamini filium« de filio ejus Messia, hoc est Christo. David etiam Kimchi »bar« exponit »ben« i. e. filium. Idem tamen et alias expositiones adducit, ut, »Osculamini purum,« subaudi me, qui sum mundo corde, in quo non est iniquitas, ut declaretis vos agnoscere quod sim rex ordinatione divina constitutus; vel osculamini »bar« i. e. »electum«, nempe quem Deus elegit in regem. Quid secuti sint LXX, cum verterent δράξασθε παιδείας i. e. apprehendite disciplinam, doctis expendendum relinquo. An forte pro »naschku« legerunt »naschgu«. Nam hoc significat apprehendere. Quanquam si propius utriusque verbi Hebraei dico et Graeci genuinam significationem intueamur, opinor posse hoc quidem loco in unum sensum illa convenire. »Naschak« enim osculari significat et osculo venerari, seu adorare. Porro magnorum principum manus osculari moris non solum fuisse olim, verum etiam nunc apud plerosque esse nemo ignorat, δράσσομαι vero non quovis modo apprehendere significat, sed manu sive pugno: a δράξ i. e. pugnus, ut non videatur absurda interpretatio, apprehendite scilc. manu ad osculandum. Jam quod in Hebraeo est »bar« ipsi verterunt παιδείαν, quod disciplinam quidem significat sed puerilem. Quid si LXX verterunt παιδίας, i. e. pueritiam? aut παιδίου, i. e. puerum? Tametsi nihil opus ad hanc conjecturam confugere, cum interpres Chaldaeus in eandem cum nostra, qua utimur translatione, transtulerit sententiam nempe hoc modo: »Kabbi lu ulphana« hoc est recipite doctrinam. Cujus translationi cum plurimum tribuatur ab omnibus, non leviter hanc nostram, quam a LXX accepimus, confirmat.‘

Auch Pſ. 9, V. 7 (periit memoria eorum *cum sonitu*), der nach dem Hebräiſchen periit memoria eorum *cum ipsis* heißen muß, beruft ſich Thalhofer für das ſchwierige hemmah auf Hitzig. Die LXX hielten dieſes nämlich für ein nomen a rad. »chamah«. Bredenbach hatte die Schwierigkeit längſt gelöſt und auch auf das hamah = sonitus, das die LXX laſen, hingewieſen. Ebenſo Pſ. 16,

1) Auch Schegg weiſt für die Identität von bar und ben auf die Stelle Prov. 31, 2 hin.

Digitized by Google

V. 13 macht er bezüglich des »frameam tuam« auf die verschiedenen Lesarten bei den Uebersetzern und im jetzigen, von den LXX abweichenden hebräischen Masoratext eingehend aufmerksam und sucht letztern durch Js. 10: »Vae Assur virga furoris mei et baculus«, sowie durch die Autorität des David Kimchi zu rechtfertigen. Olshausen, Hupfeld u. a., auf die sich hier Thalhofer beruft, werden sicher nichts wesentlich Neues zu dieser Stelle beigebracht haben. — Zu dem vielumstrittenen maschkil (intellectus), als Ueberschrift zuerst Ps. 31 vorkommend, bemerkt Thalhofer: Unter den vielen Erklärungen, deren keine ganz befriedigt, scheint immerhin diejenige noch am meisten für sich zu haben, nach welcher die betreffenden Psalmen als Lehrpsalmen, als solche bezeichnet werden sollen, die geeignet sind, Einsicht zu vermitteln (Hupfeld, dagegen Delitsch)[1]). Da sind wir trotz Hupfeld und Delitsch seit dem 16. Jahrhundert auch hier um nichts besser informirt. Bredenbach exponirt folgendermaßen: »Lĕdavid maschkil«: ‚Hoc alii transferunt Davidis eruditio, alii Davidis intellectus, alii Davidis erudiens et subintelligunt carmen, ut sit carmen Davidis erudiens. Nonnulli suspicantur »maschkil« esse nomen harmoniae, qua David voluerit psalmum hunc cantari. Alii nomen instrumenti musici. Quae harum opinionum sit verissima aliis discutiendum relinquo. Mihi respicienti ad originem et genuinam significationem nominis »maschkil«, quae est intelligentia seu intellectus, deinde ad id, quod agitur in psalmo, placet »Davidis eruditio« vel »Davidis intellectus« seu intelligentia, ut haec sit sententia tituli: Carmen Davidis, quo divinitus eruditus aperit veram intelligentiam de justificatione, qua homo ex peccatore fit justus‘: also Lehrpsalmen, um Einsicht zu vermitteln.

Doch genug. Das Beigebrachte reicht völlig hin, die Bedeutung des Exegeten Bredenbach als Psalmenerklärer erkennen zu lassen. Absichtlich haben wir für eingehendere Besprechung die zwei ersten Psalmen gewählt, um dem Verdacht gesuchter Auswahl zu entgehen. Wir können hier eine Ansicht nicht unterdrücken, die sich bei unserer obigen Vergleichung aufdrängte: daß sich nämlich die Mühe lohnen dürfte, wenn ein exegetischer Fachmann eine genaue

1) So auch Schegg I, 401 Anm. 1: Ein Lied gedichtet zur Einsicht (gen. obj.), συνέσεως gleichbedeutend mit εἰς σύνεσιν.

Digitized by Google

Detailuntersuchung darüber anstellen würde, inwieweit die gefeierten protestantischen Exegeten gerade auch bezüglich der philologischen Kritik die Arbeiten der Rabbinen und besonders der katholischen Exegeten früherer Zeit benutzt resp. geplündert haben.

Wir wenden uns nunmehr zur Erklärung des Evangelium Matthäi. Die textkritische Behandlung tritt im Gegensatze zu der Psalmenerklärung auffallend zurück. Vielleicht stand Bredenbach das nöthige kritische Material hier nicht in ähnlicher Weise wie zu den Psalmen zur Verfügung. Die Erklärung schließt sich an den jedesmal kapitelweise vorangestellten Vulgatatext an und zwar so, daß nicht Vers für Vers vorgenommen wird, sondern die Stellen, die ihm einer Erklärung bedürftig erscheinen, eine solche erhalten. Meist an der Hand der Väter sucht er die jedesmalige Stelle kurz in's rechte Licht zu setzen, ohne sich viel auf Schwierigkeiten oder andere Auffassungen einzulassen. Die Anlage dieser Arbeit ist im großen Ganzen ähnlich der Maldonat's. Hie und da finden sich längere dogmatisch-apologetische Excurse. So nimmt er, um gleich aus den ersten Kapiteln einige Beispiele anzuführen, von der feierlichen Anerkennung Christi seitens des Vaters bei der Taufe Anlaß, auf die Sendung der Jünger und die Nothwendigkeit der kirchlichen Sendung ihrer Nachfolger einzugehen; an die Worte des Täufers: »Poenitentiam agite« knüpft er eine nahezu drei Folioseiten lange dogmatische Abhandlung über die Buße.

Wir wollen nun zur näheren Charakterisirung dieses Commentars die vier ersten der herrlichen Parabeln aus Kap. 13 nehmen. Bezüglich der Erklärung, die Christus selbst von dem ersten Gleichnisse gibt, heißt es:

‚Tres facit ordines eorum qui pereunt ac totidem eorum qui servantur. Eorum qui pereunt, alii pereunt per inertiam et ignaviam, quia nolunt adhibere studium cognoscendi voluntatem Dei. Alii per mollitiem, quod non ferunt tentationes afflictionum, sed statim ingruentibus adversis concidunt. Alii curis huius mundi de comparanda gloria mundana congerendisque divitiis per ambitionem et avaritiam sese involvunt, inter quas non potest adolescere semen hujus doctrinae.

‚Contra vero, qui adhibent discendi studium et industriam, fructum ferunt copiosum quem hic dicit trigecuplum: huic studio qui adhibent infractum animi robur, ut nullis terroribus

Digitized by Google

patiantur se a suscepto studio, a religione suscepta dimoveri, duplicant hunc fructum. Copiosissimum autem fructum ferunt illi, qui renunciantes omnibus, quae in hoc mundo sunt, nudum Christum nudi sequuntur, cum Apostolo omnia aestimantes stercora, ut unum Christum sibi lucrifaciant, Christo vero per praedicationis doctrinaeque ministerium caeteros homines. Quemadmodum igitur idem triticum non in quovis solo fert fructum parem, sed pro felicitate terrae, minore aut maiore foenere provenit, ita pro pio studio captuque eorum qui sermonem audiunt fructus uberior pietatis provenit.' Eine so einfache, klare und ansprechende Auffassung der drei in der Parabel geschilderten Menschenklassen ist uns in keiner andern Erklärung begegnet.

Im Folgenden wird dann im Einzelnen näher erklärt: »*Et non intelligit*«: ‚Nimirum quod leviter et oscitanter audiat nec attendat, ut percipiat mysteria, atque in animum demittat, muniatque, saepiat et corroboret piis exercitiis vitae. Nam in otiosi atque ignavi hominis animum involat per varia ludibria diabolus varias immittens lubricas et impuras cogitationes, per quas doctrinae semen rapit ac tollit.' »*Hic est qui secus viam seminatus est*«: ‚Quia non studio sed tanquam obiter audit.' »*Qui autem super petrosa seminatus est*«: ‚Aptissime quadrat in eos, qui levitate quadam animi novis delectati, novum doctrinae Evangelicae semen cum hilaritate quadam recipiunt, et verbis quod audiunt approbantes, levibusque quibusdam mediocrium virtutum officiis quasi in herbam exorti, pietatis Evangelicae fructum promittere videntur. Verum ubi progressu temporis inceperit incalescere sol, hoc est, foris exortus fuerit aestus tentationum et persecutionum, aliis conviciantibus ac traducentibus vitam ipsorum calumniis, aliis diripientibus opes, aliis rapientibus ipsos ad carceres, aliis supplicia, aliis mortem intentantibus, tum subito exarescunt, eo quod non habeant multitudinem soli, in quod agat radices illud semen doctrinae: hoc est, animum serio deditum studio verae pietatis, religionis, omnis denique iustitiae, in primis autem patientem laboris et afflictionum.' — »*Qui autem seminatus est in spinis*«: ‚Apta parabola in eos qui et audiunt avide satis doctrinam neque sunt impatientes laboris, verum occupati curis divitiarum et gloriae mundanae tanquam spinis, succum

Digitized by Google

illum laboris et patientiae, qui debebatur bono semini, consumi patiuntur in spinas. Atque hae paulatim excrescentes et inter se complexae tandem semen illud suffocant et extinguunt.'

Die folgende Parabel vom Unkraut unter dem Waizen war von den Neuerern benutzt worden, um sich zu decken vor gewaltsamem Vorgehen der Fürsten. Erasmus machte sich deßhalb über sie lustig und in seiner Epistel adversus pseudoevangelicos erklärte er, die Parabel beziehe sich entweder auf die ersten Zeiten der Kirche oder auf die Apostel und ihre Nachfolger, denen kein anderes Schwert gegeben sei, als das Schwert des Evangeliums. Die Pariser Theologen gaben über diese Auffassung ein Gutachten ab, in welchem sie dieselbe gelten ließen, aber hervorhoben, daß Erasmus sie nicht genügend entwickelt habe. Infolge dessen sei über die Erklärung der Parabel, so führt Bredenbach aus, viel und heftig disputirt worden und das ‚nimium altercando veritas amittitur' sei bedeutenden Männern passirt. ‚Die Häretiker, die straflos ausgehen wollten, leugneten, daß die Fürsten das Recht hätten, mit Feuer und Schwert das hervorschießende Unkraut ihrer Irrlehre und ihre aufrührerischen und verderblichen Umtriebe zurückzudrängen. Aber sie kommen nicht vorbei an Deuter. 13, wo offen befohlen wird, die falschen Propheten zu tödten, und an der Lehre Pauli Röm. 13, 4, wo er sagt, daß die Obrigkeit das Schwert nicht vergebens trage. Denn sie ist die Dienerin Gottes, eine Rächerin, den zu strafen, der Böses thut. Was aber kann einer Schlimmeres thun, als durch häretische Lehre den wahren und reinen Glauben der katholischen Kirche mit Irrthümern beschmutzen und den öffentlichen Frieden und die Liebe durch aufrührerische Parteiungen und Secten verwirren und vernichten? Gegen den Dieb also, gegen den Räuber und Mörder soll die Obrigkeit das Schwert ziehen dürfen, nicht aber gegen den, welcher öffentlich der Häresie überführt ist, der hartnäckig fortfährt, selbst die erkannte Wahrheit unter solcher Gefährdung des christlichen Volkes und zum Untergange der Schwachen zu bekämpfen?'

Aber auch die Auffassung des Erasmus und der Pariser läßt Bredenbach nicht gelten. ‚Der Herr sagte nicht, „lasset beides zusammen wachsen", so lange bis christliche Fürsten den Erdkreis regieren, sondern „bis zur Ernte". Als die Erntezeit bezeichnet er selber aber kurz darauf das Ende der Zeiten.' Bredenbach legt

Digitized by Google

darauf seine eigene Ansicht dar, „obschon es verwegen erscheinen könnte, das klar stellen zu wollen, worin so tüchtige Männer sich nicht zurechtfinden konnten". ‚Beide Theile,' so führt er dann aus, ‚scheinen nur darin zu irren, daß sie unter den Knechten die Fürsten verstanden, während der hl. Hieronymus sagt, die Knechte seien die Engel. Unter Unkraut sind sodann nicht bloß die Irrlehren zu verstehen, sondern auch alle Aergernisse und Bosheiten. Keineswegs wird also durch diese Parabel den Fürsten irgend einer Zeit das jus gladii gegen die Häretiker oder andere Uebelthäter genommen, sondern den Engeln wird befohlen, diese Uebel nicht eher aus dem Acker des Herrn zu entfernen, als vor dem Gerichtstage. Dadurch werden wir, wie auch an anderen Orten belehrt, daß die Kirche Gottes, so lange sie auf dieser Welt ist, immer die Bösen unter den Guten ertragen muß. Die Fürsten mögen mit Schwert und Marterwerkzeugen noch so sehr wüthen, niemals werden sie das Unkraut gänzlich ausrotten. „Denn es müssen," sagt der Apostel, „Irrlehrer sein, damit auch die, welche bewährt sind, unter euch offenbar werden" (1 Cor. 11, 19). Gott der Herr, der weiseste Familienvater, weiß, wie nützlich es seinen auserwählten Kindern ist, daß böse Menschen seien, in deren Ertragung oder Besserung sich ihre Tugend üben soll. Aber dennoch thun diese inzwischen gut, wenn sie offenbare Bosheit strafen, wie es auch gute Landleute machen, die, obwohl sie nicht hindern können, daß unter der guten Saat theils unnütze, theils schädliche Kräuter wachsen, trotzdem dagegen arbeiten, so viel sie können. Jedoch will ich nicht verschweigen, daß Johannes Chrysostomus die Parabel dahin auslegt, daß die Häretiker nicht getödtet werden dürfen, und ihm stimmt Theophylakt bei. Der hl. Hieronymus sagt, „wir sollten daran denken, daß wir nicht zu voreilig uns vom Bruder trennen, sondern der Buße Raum lassen, da es geschehen kann, daß der, welcher heute durch eine schädliche Lehre verdorben ist, morgen sich bessert und anfängt, die Wahrheit zu vertheidigen." Und nachdem er die Stelle Deuter. 13 besprochen, schließt er: „Der Herr ermahnt uns also, daß wir nicht vorschnell ein Urtheil fällen, so lange eine Sache zweifelhaft ist, sondern dem göttlichen Richter dasselbe überlassen, der, wenn der Gerichtstag kommt, nicht den Verdacht eines Verbrechens, sondern die offenbare Schuld aus der Mitte der Heiligen entfernen wird." Diese Erklärung des Hiero-

Digitized by Google

nymus steht der unserigen durchaus nicht entgegen. Denn wir wollen, daß das Schwert des Fürsten gegen Niemand anders sich richte, als gegen den öffentlich der Schuld überführten Missethäter und gegen die hartnäckigen Bekämpfer der erkannten Wahrheit. Und auch bezüglich dieser würden wir es nicht wollen, wenn nur irgend welche Hoffnung auf Bekehrung vorhanden wäre oder ein Weg sich finden ließe, um sie in Schranken zu halten, daß sie nicht fortführen, die Ungebildeten zu verführen und den öffentlichen Frieden der Kirche zu stören. Darum verehren wir demüthig jene fromme und der Religion entsprechende Milde der alten Kirchenväter, besonders des hl. Augustin, der allerdings wollte, daß die Frechheit jener durch Gesetze, durch Geldstrafen und Verbannung gezügelt werde, aber nicht wollte, daß sie von christlichen Fürsten getödtet würden, wie zu ersehen ist aus seinem 48. Briefe an Vincentius, dem 50. an Bonifaz und dem 60. an Dulcitius. Denn eine solche Weisheit, Langmuth, Milde und Liebe ziemt jedem Christen, vor allem aber den Hirten und Fürsten des Volkes Gottes, daß sie nichts unversucht lassen, um möglichst viele zu retten, Niemanden wo möglich zu verderben. Gehen diese mit Ernst, Fleiß und gutem Glauben vor und die unverbesserliche Bosheit Einzelner zwingt zur Strafe, damit nicht das weiterschleichende Uebel viele ergreife und anstecke, so hat eben diese die Ruchlosen zu Grunde gerichtet, nicht aber die Hand der Fürsten. Und ich glaube nicht, daß ein solcher Fürst, der unter dem Drucke solcher Nothwendigkeit selbst die Todesstrafe am Häretiker vollzieht, fürchtet, er möchte etwa gegen die Vorschrift dieser Parabel, das Unkraut nicht auszureißen, verstoßen. Erstens, weil die Parabel eigentlich nicht die Fürsten, sondern die Engel meint, nach der Auslegung des hl. Hieronymus und des Herrn selber; sodann, zugegeben, daß sie auch die Fürsten meine, so reißen diese doch nicht im Sinne der Parabel das Unkraut aus, ja sie können es nicht einmal, sondern wie gute und fleißige Ackersleute drängen sie es dort zurück, wo es zum Verderben der guten Saat allzu sehr wuchert. So konnten die Söhne Judas' die Jebusiter, welche Jerusalem bewohnten, nicht gänzlich vertilgen; sie wohnten mit ihnen zusammen „bis auf den heutigen Tag" (Jos. 15). Als aber die Jebusiter den David vom Einzuge in Jerusalem abzuhalten suchten, da setzte dieser eine Belohnung aus für den, welcher die Jebusiter zuerst

Digitized by Google

schlagen würde (2 Kön. 5; 1 Paral. 2). Ihre Ueberbleibsel sammt den übrigen Völkern, welche nicht vom Stamme Israel waren, machte später Salomo zinspflichtig. Sieh', als sie rebellisch wurden und den David mit dem heiligen Volke vom Einzuge in die heilige Stadt abhalten wollten, da hat David, der tapfere Held und Freund Gottes, kein Bedenken gehabt, sie zu tödten. Als sie aber besiegt seine Gewalt anerkennen, die Waffen ablegen und aufhören, das Volk Gottes zu bekämpfen, da hat der weise und friedfertige Salomo sie nicht getödtet, sondern zinspflichtig gemacht, d. h. sie zum Nutzen und Vortheil des Volkes Gottes bekehrt. Sind das nicht treffliche Beispiele, welche die christlichen Fürsten bei Bestrafung und Ertragung der Häretiker und anderer bösen Menschen nachahmen sollen?'

Nachher bei Exegesirung der vom Herrn gegebenen Erklärung der Parabel versteht Bredenbach unter den schlafenden Knechten auch ‚die Apostel selbst und die Prälaten der Kirche, die dadurch gemahnt wurden, zu wachen so viel sie können, damit nicht der Teufel, der inimicus homo, Unkraut säe. Aber auch jedwede Obrigkeit muß wachen, weil sie Rechenschaft über die anvertraute Heerde Gott ablegen muß. Jeder einzelne Mensch muß wachen über den Acker seines Herzens, wie der Herr anderswo die Seinen ermahnt: Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet.'

Wir sehen, daß Bredenbach die Parabel allseitig gründlich und mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse erörtert. Spätere, wie Maldonat, und unter den neueren Bisping haben dieselbe weder klarer gemacht, noch anderweitiges Material in sachlicher Beziehung beigebracht. Von beiden ist die folgende Parabel vom Senfkörnlein bei weitem nicht so schön und ausführlich ausgelegt, wie bei Bredenbach. Wir setzen seine Erklärung wörtlich hierhin, weil sie zugleich durch ihre prachtvolle Diction einen Beleg für die elegante Latinität des Autors bietet: ‚Regnum coelorum praedicatio Evangelii est, inquit Hieronymus, et notitia scripturarum quae ducit ad vitam, et de qua dicitur ad Judaeos: Auferetur e vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructum ejus. Homo qui eam seminat Christus est, ager mundus; granum illud sinapis principio quidem minimum erat omnium seminum. Humillima enim erat et contemptibilis doctrina, quae docebat hominem esse Deum et mortuum idque in cruce. Et haec

Digitized by Google

tradebatur per illiteratos, obscuros eosque paucos Apostolos rudi sermone, nulla eloquentia, nullo disputandi acumine, quibus rebus sua dogmata commendabant hominibus philosophi. Attamen semen hoc tam minutum eousque statim excrevit, ut etiam totum mundum occuparet, et volucres coeli, hoc est, homines terrae contemptores, versus coelum volare gestientes nidulentur in ramis ejus, hoc est, conquiescant in hujus doctrinae praeceptis. Nulla enim esse potest tam vaga hominis et irrequieta mens, quae non sit inventura in hac arbore ramum, in quo tuta securaque conquiescat, si modo serio pioque studio quaerat. Multos per mare, per saxa, per ignes agitat amor divitiarum et gloriae mundanae. Confugiant ad hujus doctrinae arborem, et invenient opes et gloriam, quibus gloria divitiaeque hujus mundi collatae, nihil aliud sunt, quam ignominia, paupertas et mendicitas. Contabescit aliquis invidia, flagrat iracundia, rapitur aestu foedae libidinis, vulneratus est telis caecae cupidinis, marcescit ignavia, ventris ingluvie distenditur: in hac arbore inventurus est et fructus salutares efficacesque ad depellendum hos morbos, et ramos in quibus sanus conquiescat. Si quos terrent intentatae rapinae, servitus, carcer, vincula, tormenta, denique ipsius mortis genus vel atrocissimum: subvolet in hanc arborem: hic tutus, securus, intrepidusque conquiescet. Si quis tenetur salutari fame sitique verae justitiae, subvolet in hanc arborem; inveniet unde saturetur et ubi quiescat. Quam multi sapientiae amore studioque accensi eam terrarum orbem peragrando quaesierunt, sed frustra, cum ne umbram quidem ejus aut vestigium invenire potuerint. Tu si voles in hujus arboris ramis invenies nidum, in quo ipsa regina sapientia tecum habitare gaudeat. Merito igitur divus Hieronymus in commentariis nos hortatur his verbis: »Assumamus et nos pennas columbae ut volitantes ad altiora possimus habitare in ramis hujus arboris et nidulos nobis facere doctrinarum, terrenaque fugientes ad coelestia festinare«.'

Das vierte Gleichniß vom Sauerteig erfaßt Bredenbach mit Erasmus richtig von der innern ‚Kraft des Evangeliums, die den ganzen Erdkreis und dessen eigene Natur umwandeln sollte und die gerade dann, wenn sie am meisten absorbirt und erloschen scheint, am meisten sich wirksam zeigt, so wie ein wenig Sauerteig in eine

Digitized by Google

große Masse Mehl gemischt, diese ganz durchsäuert und in seine Natur umwandelt.' Ausführlich wird dann archäologisch die Bedeutung von ‚sata' festzustellen gesucht. Bezüglich der verschiedenen, schon vom hl. Hieronymus erwähnten Versuche, dem *tria* **sata** eine mystische Bedeutung unterzulegen, bemerkt unser Commentator: ‚Si quid habet peculiaris mysterii numerus trium satorum, ex aliorum commentariis, qui volet, petat. Nobis non libet immorari talibus. Ea, quae citra controversiam ad rem pertinent, diximus.'

III. Der apologetische und zeitgeschichtliche Charakter der Exegese Bredenbach's.

Bredenbach war nicht, wie sein erwähnter Zeitgenosse Wilhelm Hammer, der Ansicht, ‚daß es eine verlorene Arbeit sei, mit den Sectirern sich herumzuschlagen'[1]). Im Gegentheil, er setzte alle Kraft daran, um seiner Zeit die Verwerflichkeit und die Folgen der immer kühner auftretenden Irrlehren vorzuhalten und wenigstens das zu erreichen, daß die Jugend vor ihrem Gifte bewahrt bleibe. Wir haben dies in einer früheren Schrift über Bredenbach näher dargethan. Die exegetischen Werke enthalten, wie sich erst bei näherer Einsicht ergab, in der bezeichneten Richtung ebenfalls ein reichhaltiges Material, das wir zur Ergänzung und Erweiterung des über Bredenbach bereits Mitgetheilten hier nachtragen wollen.

An mehreren Stellen erörtert er ausführlich die Frage nach der kirchlichen Sendung Luther's. Es mußte das naturgemäß eine Hauptfrage für das ganze Reformationswerk und die Persönlichkeit Luther's sein und ein dorthin gerichteter Angriff ihn an der empfindsamsten Stelle treffen. Nachdem Bredenbach im Anschlusse an Matth. 3 die Sendung der Apostel durch Christus und die Bestellung des Petrus zum Oberhirten hervorgehoben, fährt er fort, anknüpfend an die Worte Pauli an Timotheus: „Wolle nicht die Gnade vernachlässigen, welche in dir ist, welche dir gegeben ist durch Auflegung meiner Hände": ‚Diese Gnade und diese Weihe haben ihre beständige Fortsetzung bis zum Ende der Zeiten. Die Weihe ist von Gott eingesetzt; sie ist ein Sacrament der Kirche Gottes, das ein äußeres Zeichen hat: die Handauflegung und einen Inhalt: die Gnade Gottes. Wer gegen diese

1) Vgl. Hist.-pol. Blätter Bd. 108, S. 429—438.

Digitized by Google

Weihe frevelt, indem er sich selbst eindrängt, der ist kein Hirt, sondern ein Wolf und Feind der Kirche Gottes, wie sehr er auch durch äußerliche Flunkereien und unter dem Vorwande des Evangeliums sich anbietet. Derartige sind, welche in unserer Zeit sich die Vollmacht nehmen, die hl. Schrift nach ihrem Gelüste auszulegen, zu verdrehen gemäß ihren Lehren, d. h. ihren gottlosen, aufrührerischen Einbildungen mit Verwerfung aller alten, heiligen, erleuchteten Ausleger, welche wegen ihrer besondern Heiligkeit in Leben und Lehre die katholische Kirche recipirt und gebilligt hat. Sie verwerfen ferner die Vorschrift des Apostelfürsten Petrus, nach der wir wissen sollen, daß keine prophetische Schrift eigener Deutung ist. Im zweiten Kapitel desselben Briefes lehrt er uns auf's klarste, daß solche unter uns sein würden: „Es waren aber auch falsche Propheten unter dem Volke, sowie auch unter euch falsche Lehrer sein werden, welche Irrlehren des Verderbens werden einführen, den Herrn verleugnen, der sie erkaufte, und über sich selbst schnelles Verderben bringen." Diese Verleugnung geschieht nicht bloß mit Worten, sondern auch mit Thaten nach der Lehre Pauli: „Sie sagen, daß sie Gott kennen, verleugnen ihn aber mit ihren Werken, da sie sind abscheuliche Menschen, widerspenstige und zu jedem guten Werke untaugliche" (Tit. 1, 16). Damit wir uns aber um so mehr vor ihnen hüten, stellt Petrus sie uns wie auf einer Tafel hingemalt vor Augen: „Solche, welche dem Fleische nachwandeln, in Lüsten der Unreinigkeit und die Herrschaft verachten; welche vermessen, selbstsüchtig, sich nicht scheuen, lästernde Irrlehren einzuführen"' (2 Petr. 2, 10).

‚Vergleiche nun mit dieser Lehre des Petrus die, welche in unserer Zeit mit dem Titel des Evangeliums sich brüsten, welche, den Gott und der Kirche gemachten Gelübden entgegen, heirathen, auf keine Fürsten achten, weder auf kirchliche noch auf weltliche, wenn nicht auf solche, die sie durch ihre wahnsinnige Lehre getäuscht und zu sacrilegischen Handlungen verführt haben, welche nach Vertreibung der Mönche und Priester die Güter der Kirche rauben und unter sich und ihren Lehrern vertheilen. Und auch auf diese hören sie nur soweit, als ihnen gut scheint. Sie scheuen sich nicht, andere mit unerträglichen Schmähungen anzufeinden. Ob ich lüge, das wissen die, welche die Schriften Luther's gelesen haben gegen den König von England zur Zeit, als er noch in allem sich als sitt-

Digitized by Google

samen, beherzten und christlichen Fürsten zeigte, gegen den preiswürdigen Georg von Sachsen, gegen den Herzog von Braunschweig, gegen viele vortreffliche Bischöfe; vor allen aber gegen den obersten Hirten der christlichen Kirche auf Erden, gegen den Statthalter Christi, den römischen Papst. Ich glaube, daß kein Possen- oder Zotenreißer gemeiner, frecher und schmutziger spricht, selbst nicht im Hurenhaus, als jenes Ungeheuer zu schreiben gewagt hat gegen den obersten Priester der Kirche. Denn er macht aus dem Papst den Antichrist, und indem er diese Anschauung dem ungebildeten Haufen beibringt, wird er noch gelobt als fromm und witzig, als ob er so die Ehre Christi und der Kirche vertheidige.

„Aber kehren wir zum Evangelium zurück und sehen wir, ob obige Anforderungen auf ihn passen. Christus hat durch Beispiel und Wort öffentlich gelehrt, daß Niemand das Evangelium verkünden darf, er habe denn ein klares Zeugniß, daß er gesandt sei. Christus selbst hatte unter vielem andern das Zeugniß des Johannes, er hatte das sichtbare Zeugniß des hl. Geistes, er hatte als Zeugniß die lebendige Stimme des Vaters am Jordan und auf dem Berge Tabor. Als Zeugniß hatte er die Wunder, welche er verrichtete, er hatte die unzähligen Zeugnisse der Propheten und Typen des alten Bundes. Das alles bezeugte, daß er vom Vater gesandt sei. Wie er aber selbst vom Vater gesandt war, so hat er seine Apostel gesandt mit derselben Autorität in alle Länder, in die ganze folgende Zeit. Zu uns sind nie Bischöfe gekommen, sie seien denn gesandt vom römischen Sitze, als der Cathedra Petri, des ersten Nachfolgers Christi. Ist dieser der Sitz des Antichristes, wie Luther behauptet, dann frage ich: woher ist jener Bischof gesandt, der den Luther zum Priester geweiht und ihm die Vollmacht zu predigen gegeben hat? Wenn anders woher als vom römischen Stuhle, dann zeige er uns, von welchem Stuhle denn und in welcher Nachfolge dieser Macht habe von Christus und den Aposteln. Wenn er keinen andern Stuhl aufweisen kann und gesteht, daß er geweiht sei von einer Gewalt, die ausgegangen ist vom römischen Stuhle, und ist dieser der Sitz des Antichristes, verurtheilt dann Luther sich nicht selbst, weil er anders woher nicht kommt als vom Antichrist. Aber ferne sei es, daß dieser Stuhl der Sitz des Antichristes sei. Wir wären die armseligsten aller Menschen, weil wir alsdann das ver-

Digitized by Google

loren hätten, wodurch wir sicher wissen können, daß wir durch rechtmäßige Nachfolge und rechte Sacramente Christo einverleibt sind. Sie selber gestehen in ihrer Augsburger Confession vom Jahre 1530 offen ein, „daß Niemand in der Kirche öffentlich lehren oder die Sacramente spenden dürfe, der nicht rechtmäßig berufen sei". Nun frage ich: auf welche Weise kann Jemand rechtmäßig berufen werden, wenn nicht durch den, der aus rechtmäßiger Nachfolge und Einsetzung die rechtmäßige Gewalt hat, zu berufen und zu weihen? Aber um dem Luther seine Berufung zu zeigen: er war allerdings durch die Berufung des römischen Stuhles rechtmäßig berufen und zugelassen zur Verkündigung des Evangeliums; aber wie Judas rechtmäßig berufen war von Christus zum Apostolat und verblendet durch Geiz der Verräther seines Herrn und Meisters wurde, so ist Luther nicht nur durch Geiz, sondern auch durch Wollust und unerträglichen Stolz, durch Ehrgeiz und Hartnäckigkeit verhärtet, ein Hauptfeind seines Papstes und der Kirche Gottes geworden, und darin ahmte er jenen Simon Magus nach. Als dieser Glauben heuchelte und von Philippus getauft worden war, wurde er später von Petrus entdeckt als einer, der kein rechtes Herz vor Gott, sondern ein feindseliges und boshaftes hatte, und er wurde verschmäht und abgewiesen mit der Mahnung, er solle Buße thun ob seiner Bosheit, vielleicht daß ihm dann die frevelhafte Gesinnung seines Herzens verziehen würde. Aber er bereute nicht, er ward sogar ein Hauptfeind der Apostel und besonders des Petrus, und brachte zu Rom, wo nach dem Willen Gottes der Sitz Petri zur Regierung der Kirche war, das Volk dahin, daß es ihn wie einen Gott verehrte, den Petrus aber kreuzigte.

‚Vergleiche damit, was Deutschland mit Luther für Erfahrungen machte, wie er, sobald seine giftige Lehre zur Kenntniß Leo's X. gekommen, ermahnt, überführt und als Halsstarriger verurtheilt wurde; wie er inzwischen mit seiner giftigen Schreibart und Rede gegen den ganzen geistlichen Stand wüthete und alle kirchliche Zucht über den Haufen warf; wie er nicht nur das ungebildete Volk, sondern auch mehrere Fürsten in seinen Netzen fing; wie er neulich durch Veröffentlichung sehr schändlicher Bilder, welche einem an mildere Kost gewöhnten Magen Erbrechen verursachen könnten, unter anderen Schandthaten mahnte, den Papst mit dem ganzen

Digitized by Google

Clerus aufzuhängen, zu welchem Geschäfte er sich als Henker anbot, ja sich dazu schon machte. Vergleichen wir solches, was durchaus nicht geheim ist, da es ja vor den Augen der ganzen Welt in seinen Büchern und Bildern liegt, mit den Thaten des Judas Iskariot und Simon Magus, da sehen wir, daß dieser Schüler Luther seinen Meistern in nichts nachgibt, ja sie sogar zu übertreffen scheint. Richtig sagt von ihnen Johannes (1 Joh. 2, 19): „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; denn wären sie von uns gewesen, so wären sie ja bei uns geblieben." Was sie im Schilde führten, das erkannten gleich von Anfang an viele tüchtige Männer; was sie in's Werk gesetzt haben, das erfährt, ach Jammer, unser Deutschland in diesen Zeitläuften, in welchen nach dem Worte Pauli das Volk die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern nach seiner Herzenslust Lehrer um sich schaart. Was sie jetzt noch fortwährend betreiben, ist einem tüchtigen Manne, der sie in ihren Schriften, Reden, Thaten beobachtet, nicht verborgen[1]).'

Auch im Commentar zu den Psalmen[2]) rückt er Luther in ähnlicher Weise zu Leibe: ‚Nach Martin Luther standen neue Irrlehrer auf: Andreas Karlstadt, Thomas Münzer, Ulrich Zwingli, die Wiedertäufer und andere, welche Luther alle verdammte. Und doch konnte er das durch keine anderen Gesetze, als die ihn selbst verdammt hatten. Als Thomas Münzer anfing, neue Lehren auszustreuen, warnte Luther den Rath von Mülhausen, sie sollten sich vor dem Münzer hüten, und rieth unter anderm, sie sollten den Menschen fragen, wer ihm den Auftrag zu lehren gegeben habe. Wenn er antworte, Gott habe ihm denselben gegeben, dann sollten sie von ihm fordern, daß er das durch offenkundige Zeichen darthue. Könne er das nicht, so solle man ihn abweisen. Muß man nicht gerade so mit Luther verfahren? Wenn ihn einer gefragt hätte, wer ihm den Auftrag zu lehren gegeben, was hätte er antworten können? Es möge jetzt noch für ihn antworten, wer will. Ganz richtig rieth er den Mülhausern, daß sie derartig den Münzer fragen sollten, da der Apostel sagt: „Wie sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden?" Wenn Luther aus der Hölle zurückkäme und antwortete: vom Bischofe sei er geweiht und gesandt, wie Timotheus oder

1) Comment. in Matth. c. 3, p. 12.

2) Comment. in psalm. 57, p. 315 f.

Digitized by Google

Titus von Paulus, so bitte ich, daß er mir diesen Bischof nenne. Da wird mir die ganze Welt Zeugniß geben und Niemand aus jenem ganzen lutherischen Volke wird so schamlos sein, daß er zu leugnen wagt, er könne keinen andern nennen, als einen von denen, welche von der römischen Kirche abgefallen sind. Und diese, die Kirche, verdammt Luther selbst, nennt sie die Kirche des Antichristen. Er muß also abgewiesen werden nach seinem eigenen Urtheil, da er seine Mission zum Predigtamte von Niemand anders haben kann, als vom Antichristen, der nach ihm der römische Papst ist. Antwortet er aber, er sei von Gott gesandt, so möge er das durch Zeichen und Wunder gemäß seiner eigenen Sentenz beweisen. Auch Erasmus hat ihnen vorgehalten: die Apostel Christi hätten ihre Lehre durch Zeichen und Wunder bekräftigt und dadurch als göttlich bewiesen. Man habe aber bisher nicht gesehen, daß einer von ihnen auch nur ein lahmes Pferd geheilt hätte. Wenn, wie ich selbst gehört habe, einige, durch die klarsten Gründe besiegt, mit uns bekennen, daß die römische Kirche die Kirche Christi ist, dann ist sofort ihre Verdammung nach Christi Worten klar: „Wer die Kirche nicht hört, sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder." Er (Luther) möge zeigen, wer ihm das Amt übertragen, wer ihm die Macht gegeben habe, die ganze Lehre dieser Kirche, den gesammten Cult, kurz die ganze Religion nach eigener Willkür zu verändern, umzuformen und zuletzt ganz abzuschaffen und sie als eine teuflische zu verdammen. Wer, sage ich, hat ihm die Macht zu alledem gegeben? Ich weiß, daß er niemals sagen wird, der Papst oder ein Bischof habe das gethan. Hat Gott selbst ihm Auftrag und Gewalt gegeben? Er beweise es durch ein Zeichen.'

Die Autorität, die Luther für sich in Anspruch nahm, konnte nur eine angemaßte sein, und diese Anmaßung mußte um so mehr empören, je weniger Luther durch seine Lebensführung sich empfahl. Bredenbach verbreitet sich hierüber in einer äußerst frischen, lebendigen Weise folgendermaßen[1]): ‚Die Häretiker wollen über die höchsten Bischöfe und Hirten der Kirche zu Gericht sitzen, indem sie für sich die Lehre der Weisheit in Anspruch nehmen, über alle Vorsteher, Hirten, Lehrer des ganzen Erdkreises und nicht etwa bloß über einzelne, sondern über alle insgesammt, indem sie die

1) Comment. in psalm. 57, p. 317.

Digitized by Google

allgemeinen Concilien, alle theologischen Schulen verwerfen, indem sie nichts annehmen wollen, was nicht in der Bibel ausgesprochen ist und selbst das nicht einmal, wenn es nicht zu ihren falschen Lehren verdreht ist. Als ob nach den Evangelisten und Aposteln Niemand etwas recht verstanden habe, außer ihnen selber; als ob die Apostel nichts durch das lebendige Wort überliefert, nichts in der Kirche eingerichtet hätten, außer dem, was sie schriftlich niedergelegt; als ob Gott zugleich mit den Aposteln den hl. Geist von der Kirche fortgenommen und so viele Tausende in den dichtesten Finsternissen des Irrthums zurückgelassen hätte, nicht nur das ungelehrte Volk, sondern auch die gelehrtesten und heiligsten Väter, von denen viele sogar ihr Blut zur Ehre Gottes und zur Auferbauung seiner Kirche vergossen haben. Ich beschwöre dich, wer du auch sein magst, überlege bei dir, ob wohl etwas unerträglicher sein kann, als ein Privatmann, der durch kein Wunder, nicht einmal durch Rechtschaffenheit seines Lebenswandels empfohlen ist, ein schmutziger Mönch, einer, der seinen Orden verlassen, ein Apostat, der gegen alle schmäht, frech und unverschämt ist, ein Spötter, wie die Welt keinen zweiten gesehen hat, was alle nothwendig zugeben müssen, die seine Bücher, zumal die in deutscher Sprache und gegen den römischen Papst Paul III. geschriebenen und die gemeinen Gemälde und anderen Darstellungen, in denen er das ganze Papstthum angreift, kennen. Auch in seinen lateinischen Schriften findet sich sehr vieles, was mehr für einen Schwätzer und lächerlichen Spötter, als für einen ehrenhaften Mann paßt, geschweige für einen, der sich eine derartige Autorität zu lehren und zu handeln anmaßt, wie Luther es thut. Ein Mensch, der seinen Vorsatz, das gegebene Treuwort, sein gemachtes Gelübde gebrochen — ein neuer und früher unerhörter Vorgang, — ein Mönch, der durch ein feierliches Gelübde die Keuschheit, den Cölibat, die Einsamkeit versprochen und eine Nonne geheirathet hat, die in gleicher Weise verpflichtet war, einer, der in Sack und Asche für so viele und ungeheuere Schandthaten Buße thun mußte, macht sich breit und erhebt sich über alle Gewalt, maßt sich an, über alle zu richten, die nach Christus und den Aposteln in der Kirche etwas gethan, geschrieben, gelehrt, eingerichtet haben, ja sogar über die Apostel und Evangelisten selbst.' ‚Er schämte sich nicht, alles einzureißen, wie heilig und göttlich es auch sein mochte, wenn

Digitized by Google

es seiner gottlosen Lehre und seinem verbrecherischen Leben widersprach.'

Luther zeige, so führt Bredenbach an einer andern Stelle aus[1]), durch die ganze Art seines Vorgehens, daß ihm das Zeug zu einem wirklichen Reformator abgehe: ‚Wenn er, wie ein braver Mann soll, lieber durch seine Lehre, Rathschläge, Ermahnungen für die wahre Religion und den öffentlichen Frieden der Kirche hätte sorgen wollen, als nach Art der schlechtesten Menschen die Fürsten bethören (die wegen ihrer beständigen und schweren Regierungsgeschäfte keine Zeit haben, um dem Studium der hl. Schrift obzuliegen und so in Betreff derartiger Lehren und Fragen richtig urtheilen zu können, was übrigens auch nicht ihre Sache ist) und die ungebildete Menge verblenden, zu Haß und Wuth gegen den Clerus anstacheln und auf diese Weise seine eigenen Schandthaten nicht nur bedecken, sondern gar als wie vortreffliche Handlungen rühmend hervorheben; wenn er, sage ich, lieber jenes gewollt, als dieses gethan hätte, dann hätte er weit anders sein Streben und seine Handlungsweise eingerichtet. Niemals hätte er jene paradoxen Sätze unter's Volk gestreut, und das in deutscher Sprache, so daß sie sogar von muthwilligen und zotigen Spöttern, von Narren und Possenreißern gelesen und bei Schmausereien und Gelagen von Trunkenen zur Schmach des ganzen Clerus recitirt und gesungen wurden. Wenn er nun einmal geglaubt hätte, solches rügen und vorlegen zu müssen, so hätte er dies an passendem Orte, vor ernsten, klugen, gelehrten Männern gethan, die in solcher Stellung und amtlicher Thätigkeit sich befanden, daß man annehmen durfte, Gott werde ihnen den Geist der Einsicht und des Urtheils nicht versagen, damit sie über Derartiges recht entscheiden könnten. Wenn er in der Lehre etwas Irriges bemerkt oder zu bemerken geglaubt hätte, so hätte er das ruhig und bescheiden, wie es einem ernsten Manne, einem Religiosen und Theologen ziemt, in den Schulen unter Berufsgenossen discutirt und nicht so unverschämt die Ansichten aller um seiner eigenen Ansicht willen verachtet. Wenn er etwas Abergläubisches in den Ceremonien gesehen, was er zu bessern oder auch abzuschaffen für nöthig erachtete, so hätte er die Bischöfe erinnert, daß sie gemäß ihrer Pflicht, Würde und

1) L. c. p. 322.

Digitized by Google

Autorität das besorgten, und solches hätte er gethan nicht in marktschreierischen Schmähschriften, sondern in ruhigem und bescheidenem Antrage unter Darlegung der Gründe, welche ihn zum Vorgehen bestimmten. Aehnlich hätte er gehandelt, wenn er sonst noch etwas gewünscht hätte, vielleicht gar am päpstlichen Hofe selbst, im Cardinalscollegium, bei den Bischöfen und den übrigen Würdenträgern. Inzwischen hätte er in heiligem Eifer unter beharrlichem, heißem Gebete, nicht in den Lüsten des Brautgemaches, das er sich selbst durch seine Gelübde verschlossen hatte, sondern in seinem Kloster, am Altare Gottes öffentlich und privatim in seiner Zelle, wo er nach seinem Gelübde aushalten mußte, den hl. Geist nicht bloß für sich, damit er das Wahre, Richtige, Gerechte und Fromme selber erkenne, und andere, deren Sache es war, zu urtheilen, in kluger und energischer Weise ermahne, sondern auch für jene selbst erfleht, welche er ermahnte, damit sie seine Ermahnungen geduldig anhören und das, was die Pflicht erheischte, ausführen könnten. Ging dann die Sache nicht gleich nach seinem Wunsch vorwärts, indem Gott gemäß den geheimnißvollen Plänen seiner Weisheit sie auf den Zeitpunkt, der ihm gefiel, verschob, so wäre er nicht gleich in die Oeffentlichkeit gedrungen und hätte nicht wie ein Fanatiker und Rasender mit unsinnigem Geschrei, Beschuldigungen, Schmähungen und mehr als spöttischem Räsoniren alles angefüllt, so daß er allen Gehorsam, alle Rücksicht, ja alle Ehrfurcht, welche die Menschen der höheren Gewalt schulden, vollständig aufhob und alles so in Verwirrung setzte, daß nirgendwo Zucht und Ordnung sich zeigt, sondern jeder thut, was ihm beliebt. Wohin der stürmende Geist sie reißt, dahin stürzen alle wie wilde, ungezügelte Pferde oder wilde Bestien, die dem Käfig entsprungen sind. O allseitig jämmerliches, beweinenswerthes, schreckliches Ansehen der menschlichen Dinge! Und keine Aussicht ist vorhanden, diese Verwirrung und Unordnung beizulegen, solche tödtlichen Wunden zu heilen, als nur wenn, wie der Teufel die Fürsten durch jenes Aergerniß (Luther) getäuscht und entflammt hat, daß sie von jenen Gewalten abfielen, unter die Gott sie durch seine Vorsehung gestellt hatte, ja nicht bloß abfielen, sondern gar mit feindlichen Waffen sich gegen sie erhoben, nunmehr in entgegengesetzter Weise Gott mit seinem Friedensgeiste erfüllte Männer erweckt und sie durch seine Gnade empfohlen sendet, die die Fürsten ermahnen und

Digitized by Google

über ihre Irrungen belehren, daß sie die frühere Gewalt anerkennen müßten, wenn sie wollten, daß dasselbe ihnen gegenüber von ihren Untergebenen geschehe.'

Die so gewaltig erschütterte kirchliche Autorität suchte Bredenbach in richtiger Erkenntniß zu stützen und seinen Zuhörern auf's eindringlichste in ihrer göttlichen Einrichtung zu zeigen, in einer so warmen, innigen Sprache, die unmöglich ihren Eindruck auf jugendliche Gemüther verfehlen konnte. ‚Welchen Gehorsam, welche Reverenz und Ehrfurcht schulden wir alle einem solchen Hirten (dem Papst), den der himmlische Hirt und der oberste Bischof aller zu seinem Nachfolger und Stellvertreter auf Erden in der Weide seiner Schafe aufgestellt hat! Hier dürfen wir nicht auf die Person sehen, sofern diese ein Mensch ist, all jenen Schwachheiten unterworfen wie wir, sondern sofern diese Person von Christus gesandt und aufgestellt ist. Diesen Christus hat sie zu ihrem Richter und Herrn, dem sie steht und fällt. Keiner von uns sei so frech und verwegen, daß er sich ein Urtheil anmaße über den Diener eines so großen Herrn, über den Gesandten eines solchen Königs in einer so wichtigen und über alles großen Sache, sondern wir alle wollen Acht haben, was uns durch ihn der befiehlt, der ihn gesandt hat. Der römische Pontifex sitzt auf dem Stuhle Petri und von ihm gilt, was Christus von den Schriftgelehrten und Pharisäern sagt: „Es sitzen auf dem Stuhle Mosis ꝛc." Wenn er also dem Volke und den Jüngern befiehlt: „Alles, was sie euch sagen, das thuet," wie viel mehr befiehlt er dann uns, daß wir alles beobachten und thun, was jener gesagt hat, der auf dem Stuhle Petri sitzt, den er selbst mit so großer Autorität und Macht aufgestellt hat zum Fundament seiner Kirche und zum ersten Hirten seiner Schafe[1]).'

An einer andern Stelle[2]) wird dargethan, daß die, welche die gottgesetzte Autorität schmähen, wegen ihrer eigenen Frevel tadelnswerth und strafwürdig sind, obschon sie stets das Wort Gottes im Munde führen. ‚Was sollen wir von jenen sagen, die in unserer Zeit, mit ihrer Hartnäckigkeit sich brüstend, nicht nur den Gehorsam verlassen, den sie den kirchlichen Vorgesetzten schuldig sind, sondern auch mit den giftigsten Reden und schmählichsten Thaten, in Büchern und Bildern, die alle Spötterei übertreffen, dieselben durchziehen, herabsetzen, zerfleischen und der ungebildeten Volks-

1) L. c. p. 323. — 2) L. c. p. 312 f.

Digitized by Google

masse zum Gespött und Hohn preisgeben. Schauen wir — ich bitte —, wie schön das stimmt mit dem, was Gott befohlen und Christus gelehrt und gethan, was alle Heiligen gelehrt und gethan haben, die vor und nach Christi Geburt lebten. Wir wollen zugeben, daß Päpste, Kaiser, Fürsten nicht so seien, wie sie sein müßten. Aber wie war Saul, wie Annas und Kaiphas, wie die übrige Schaar? Ob wohl die, welche jetzt so sehr über das Unrecht jener sich beklagen, heiliger sind als David und größer als der Sohn Gottes? vorausgesetzt, jene Strafen seien ungerecht, welche jetzt einige von denen erdulden, die unter dem Vorwande des Wortes Gottes durch aufrührerische Lehren den Frieden der Kirche stören. Mögen die Thatsachen selber darthun, welche Unrecht thun und welche Unrecht leiden. Als sie zuerst anfingen, ihre Lehren unter das Volk zu streuen, legten sie es als Martyrium aus, wenn sie deßhalb von der Obrigkeit gestraft wurden. Die Ahndung, welche sie erlitten, sei grausamste Tyrannei, der römische Papst, der eine solche Lehre verdamme, sei der Antichrist und tausenderlei anderes. Aber sobald ihnen die Flügel gewachsen waren und das ungebildete Volk zu ihren Meinungen verlockt war, nachdem in gleicher Weise einige Fürsten bethört waren, so daß diese ihr Vorgehen billigten und unterstützten — welche sind es, die alsdann die Kirchen beraubt haben, die Mönche aus den Klöstern vertrieben, das canonische Stundengebet, das Meßopfer, alle heiligen Ceremonien abgeschafft, die Waffen erhoben haben gegen die Vertheidiger von alledem, gegen den Kaiser selbst; welche sind es, die die bischöflichen Gebiete mit Mord und Brand verwüstet und alles nach ihrem Gelüste gethan haben? Heute sehen wir Barbaren und blutdürstige Räuber hausen, wo vorher fromme Mönche wohnten; wo einst im Chore die Psalmen Davids wiederhallten, da wiehern jetzt in Ställen die Pferde, wo der Fremde gastfreundlich aufgenommen ward, dort droht nun dem Wanderer Gefahr von Räubern und Wegelagerern. Welche sind denn die Anstifter von all diesen Greuelthaten und Veränderungen? Sind es nicht die, welche so vertrauensvoll mit dem Worte Gottes prahlen, sich des Titels der evangelischen Lehre rühmen, die Gerechtigkeit aus dem Glauben bekennen, allen die Freiheit versprechend, die alle richten wollen, die jemals etwas ge-

Digitized by Google

sagt oder gethan haben, die die Wiedererneuerung, Veränderung, Aufstellung aller Lehre und Zucht für sich in Anspruch nehmen? Preist nicht das Evangelium selig, nicht etwa die Hartnäckigen, Wilden, Ungehorsamen, sondern die Sanftmüthigen? Warum nehmet ihr euch die Macht zu richten über die, welche von Gott als euere Richter aufgestellt sind? Urtheilet doch über euch selbst, aus eueren Schandthaten urtheilet recht, ob sie zum Evangelium stimmen, dessen ihr euch rühmet, von dem ihr immer so viel sprechet. Christi Wort im Evangelium ist: „Wenn einer die Kirche nicht höret, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder." Die Gesammtlehre der Kirche mit ihren Sacramenten, mit ihrem ganzen, schon vor 1500 Jahren aufgenommenen Cult, mit ihren heiligen Vätern, Bischöfen, Lehrern, Seelenhirten verachtet, verwerfet, reißt ihr nieder, indem ihr euch natürlich des Evangeliums und des reinen Wortes Gottes rühmet. Euere Thaten stehen in directem Widerspruch mit dem Evangelium. Der hl. Paulus der Völkerapostel, dieser ausgezeichnete Herold und die hellste Trompete des Evangeliums Jesu Christi, womit du prahlst, befiehlt in seinem Briefe an die Hebräer c. 13: „Gehorchet eueren Vorstehern, seid ihnen unterthan!" Und ihr erhebt euch gegen sie mit Beschimpfungen, Schmähungen, Plünderungen, mit Brand und Mord und aller Art Unbill und grausamster Tyrannei.' (Schluß folgt.)

XXXIII.

Literatur.

Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes von Dr. Konrad Elser, Repetent am königl. Wilhelmsstift in Tübingen. Münster, Aschendorff'sche Buchhandlung 1893. VIII, 228 S.

Sehr zu rechter Zeit erscheint obiges Buch. Es handelt sich um die aristotelische Theologie, in specie um die aristotelische Lehre von dem Wirken Gottes. Es ist dieses Thema durch alle Jahrhunderte hindurch seit Aristoteles viel umstritten gewesen. Die Einen wollten in der aristotelischen Doctrin nicht bloß die göttlichen Ideen, sondern auch die Schöpfung aus Nichts und die göttliche Vorsehung, all dieses in christlich philosophischem Sinne gefaßt, finden, d. h. sie waren der Ansicht, daß Aristoteles

Digitized by Google

diese Wahrheiten gekannt und in seiner Doctrin vorgetragen habe. Die Anderen dagegen konnten in der aristotelischen Theologie diese Dinge nicht finden; sie waren vielmehr überzeugt, daß aus den aristotelischen Schriften selbst kein stringenter Beweis dafür sich entnehmen lasse, daß er göttliche Ideen, eine Schöpfung aus Nichts und eine göttliche Vorsehung, in christlich philosophischem Sinne gefaßt, erkannt, anerkannt und gelehrt habe. Und dazu gehörten nicht etwa bloß solche Gelehrte, welche überhaupt Gegner der aristotelischen Philosophie waren, sondern auch solche, welche den sonstigen reichen Wahrheitsgehalt der aristotelischen Philosophie bereitwillig anerkannten, aber doch es ablehnen zu müssen glaubten, den Aristoteles zu überschätzen und ihm Lehrsätze zuzuschreiben, die nun einmal in seiner Theologie nicht enthalten seien, wenigstens nicht so, daß dieses aus seinen Schriften sich mit Evidenz erweisen ließe.

Diese, wie schon gesagt, durch Jahrhunderte sich hinziehende Controverse ist in der Gegenwart wieder acut geworden. Dr. Brentano und sein Schüler Dr. Rolfes haben in diesbezüglichen langen Abhandlungen aus den Schriften des Aristoteles den Beweis dafür zu erbringen gesucht, daß Aristoteles eine Kenntniß gehabt habe von den göttlichen Ideen, von der Schöpfung aus Nichts und von der göttlichen Vorsehung, daß diese Wahrheiten seiner ganzen Doctrin zu Grunde lägen und in dieser zum Ausdrucke kämen. Das wäre an und für sich gar nicht zu beanstanden: wer aus dem Studium der aristotelischen Schriften diese Ueberzeugung gewinnt, der hat auch das Recht, letztere auszusprechen und zu begründen. Aber die gedachten Gelehrten glaubten die Sache so hinstellen zu dürfen, daß mit ihren diesbezüglichen Ausführungen die Controverse ein- für allemal entschieden und abgeschlossen sei, daß die gegentheilige Ansicht sich von nun an gar nicht mehr hervorwagen dürfe, ja daß es gefährlich und schädlich sein würde, wenn man jetzt noch diese gegentheilige Ansicht vertreten wollte. Sogar Pesch spricht sich dafür aus, daß Aristoteles eine Schöpfung aus Nichts gelehrt habe, und glaubt, daß Aristoteles die Schöpfungsidee nur deßhalb nicht eingehender entwickelt habe, weil dieses Thema ihm als zu schwer erschienen wäre. Er wird wohl nicht erwarten, daß ihm Jemand das letztere glauben werde.

Nun hat allerdings schon Prof. Dr. Kaufmann in Luzern in seiner Abhandlung über die teleologische Naturphilosophie des

Digitized by Google

Aristoteles das Resulat seiner aristotelischen Studien dahin formulirt, daß Aristoteles wohl allerdings eine Ahnung von einer Schöpfung aus Nichts und von den damit zusammenhängenden Ideen gehabt haben mochte, daß aber eine wirkliche Kenntniß hievon in seinen Schriften vermißt werde. Aber da er nicht ex professo über dieses Thema handelte, so hat er auch keine eingehende Begründung dieser Ansicht in seiner Abhandlung niedergelegt.

Dagegen bringt nun obiges Buch von Dr. Elser diese eingehende Begründung. Dr. Elser sucht nachzuweisen, daß die oben exponirte Controverse durch die Schriften Brentano's und Rolfes' keineswegs zu Gunsten der von ihnen vertretenen Auffassung abgeschlossen sei, somit die andere Auffassung sich gar nicht mehr hervorwagen dürfe, sondern daß vielmehr die Frage immer noch schwebend sei und wohl für immer schwebend bleiben werde. Zu diesem Zwecke nimmt er jene Stellen aus den aristotelischen Schriften, welche für die göttlichen Ideen, für die Schöpfung aus Nichts und für die göttliche Vorsehung zu sprechen scheinen, und auf welche zumeist auch die Gegner sich zu berufen pflegen, vor, unterwirft sie einer eingehenden Kritik und sucht nachzuweisen, daß sie durchgehends nicht beweiskräftig genug seien, um aus ihnen die sichere Ueberzeugung gewinnen zu können, daß der Heide Aristoteles jene christlich philosophischen Ideen von der vorbildlichen Erkenntniß Gottes, von der Schöpfung aus Nichts und von der göttlichen Vorsehung bereits anticipirt habe. Seine Kritik ist scharfsinnig, mit seltener Akribie durchgeführt und zeichnet sich aus durch leidenschaftslose Ruhe und durchaus sachliche Haltung.

Die Resultate, welche Dr. Elser auf diesem Wege gewinnt, sind im Allgemeinen folgende: Nach Aristoteles ist Gott denkender Nous; aber er denkt nur sich selbst, nicht andere Dinge. Einzelne Stellen, welche auf ein Erkennen anderer Dinge von Seite Gottes hinzuweisen scheinen, können dem gegenüber nur als Inconsequenzen angesehen werden. Was ferner den göttlichen Willen betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß die ganze Consequenz des aristotelischen Systems darauf hindrängt, in Gott keinen Willen zu setzen. Dennoch aber sind vom Stagiriten nicht alle Aeußerungen vermieden worden, die auf einen Willen in Gott schließen lassen. Aber selbst diese wenigen Stellen, wenn als beweisend genommen, vermögen dem Willen in Gott keine solche Bedeutung zu geben,

Digitized by Google

daß derselbe als coordinirter Factor neben das Denken des höchsten Geistes gestellt werden könnte. Kurz: theoretisch unberechtigt und factisch nur einige Mal in Gott gesetzt, spielt dieser Wille eine ganz zweifelhafte, und wenn doch angenommen, eine höchst untergeordnete Rolle. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes anbelangend, muß es, wenn man alles, was „für" und „wider" selbe aus den aristotelischen Schriften beigezogen wird, zusammennimmt, zum wenigsten als bedeutend wahrscheinlicher, „ja beinahe als gewiß" erscheinen, daß Aristoteles die Schöpfungsidee nicht gekannt habe. Das gilt nicht bloß von der Schöpfung im Allgemeinen, sondern auch von der angeblichen Schöpfung der vernünftigen Seele im Menschen. Denn auch in den über den Ursprung dieser Seele handelnden Aeußerungen des Aristoteles herrscht so viel Unklarheit, Abgerissenheit und Dunkelheit, daß diese Frage einfach mit einem »Non liquet« beantwortet werden muß. Dagegen ist immerhin zuzugeben, daß Aristoteles Gott den ersten Beweger nicht ausschließlich als Zweckursache der Welt betrachte, sondern auch als wirkende Ursache, daß er ihm daher auch eine Thätigkeit, die ordnend, erhaltend und regierend zur Welt sich verhält, beilege. Damit wäre denn auch eine Vorsehung Gottes gegeben, die wenigstens auf das Allgemeine, auf die Gattungen und Arten der Dinge geht. Freilich „sind in Bezug auf diesen Punkt so bedeutende Mängel vorhanden, daß diese vorsehende Thätigkeit Gottes als eine kalte, todte, liebeleere und engumschlossene erscheint, die kaum einige Ansätze zu lebensvollerer Erfassung bietet. Und daß selbst dieses Wenige den früheren Bestimmungen des Aristoteles widerspreche, braucht nicht erst bemerkt zu werden" (S. 210 ff.).

Woher nun dieser Widerspruch? Sollte man denn einen solchen bei einem so scharfsinnigen Denker, wie Aristoteles es war, für möglich halten? Der Verfasser schließt sich in der Beantwortung dieser Frage im Wesentlichen an Ritter (Gesch. d. Phil. Bd. III, S. 193) an, welcher meint, „die Aussprüche des Aristoteles von einer äußeren Thätigkeit Gottes, trotz vorhergegangener Restriction des göttlichen Thuns auf sich selbst und auf sein exclusives Sichselbstdenken, stelle sich nicht anders dar, denn als ein Widerstreit sich aufdrängender Beobachtungen gegen eine einseitige Theorie. Mit der Erfassung Gottes als eines reinen, auf sich allein be-

Digitized by Google

schränkten Denkens konnte der Philosoph für eine Welterklärung kaum etwas anfangen. Wenn er nun diesem Gotte in erster Linie und ohne Zagen Bewegungsthätigkeit zuschrieb, so ist das freilich ein Widerspruch, aber, wenn einmal eine Welterklärung mit Zuhilfenahme dieses Gottes geliefert werden mußte, ein nothwendiger Widerspruch, um eine Brücke zu schlagen von dem einsam fernen Gotte zur wirklichen Welt. Aber auch die Bewegung reicht nicht aus, um das bunte, millionenfach sich drängende Werden und Vergehen in der Welt zu erklären. Kein Wunder daher, wenn der Philosoph auf einer zweiten, tiefer gehenden Reactionsstufe seine einseitige Theorie derart milderte, daß er seiner Gottheit sogar einen gewissen, freilich nur unvollkommenen Einfluß auf die Erhaltung, Ordnung und Regierung der Welt zugestand. Eben deßwegen aber, weil diese Reaction zunächst eine unwillkürlich erfolgte, von äußeren Beobachtungen aufgedrängte war, blieb sie auf halbem Wege stehen und ward vom Philosophen nie eigentlich eingestanden und nie in ausdrückliche Opposition gegen seine anfänglichen Deductionen gesetzt" (S. 213 f.).

Unseres Erachtens läßt sich hiegegen kaum etwas Begründetes einwenden. Eine weltordnende Thätigkeit Gottes läßt sich ja angesichts der Ewigkeit der Welt, die Aristoteles lehrt, in dem aristotelischen System gar nicht denken. Würde Aristoteles mit Plato bloß die Materie als ewig betrachten, so ließe es sich allerdings denken, daß dann diese Materie durch die ordnende Thätigkeit Gottes zur geordneten Welt wäre ausgestaltet worden. Aber Aristoteles lehrt die Ewigkeit der Welt in ihrer ganzen gegenwärtigen Ordnung. Wie sollte also hier noch von einer ordnenden Thätigkeit Gottes die Rede sein können? Die Ordnung der Welt kann unter dieser Voraussetzung höchstens noch in dem Sinne auf Gott zurückgeführt werden, daß Gott durch die Bewegung, die von ihm mit Nothwendigkeit ausgeht, als der höchste Grund der Ordnung der Welt und des ordnungsgemäßen Weltlaufes betrachtet werden müsse, nicht aber in dem Sinne, daß er eine ordnende Thätigkeit ausübe. Wenn aber schon eine ordnende Thätigkeit Gottes hier undenkbar ist, so noch mehr eine vorsehende Thätigkeit im engeren Sinne. Der Weltlauf nimmt in Kraft der Bewegung, die von Gott ausgeht, durch das ganze Weltall sich hindurchzieht und alles Werden und Vergehen beherrscht, von selbst seinen Fortgang,

Digitized by Google

ohne daß ein göttliches Walten und Regieren zum Besten des Weltganzen sowohl, als der Einzelwesen hier einzugreifen vermöchte. Es läßt sich daher in der That nur annehmen, daß Aristoteles zu jenen Aussprüchen, welche auf eine ordnende und vorsehende Thätigkeit hinzuweisen scheinen, *wenn* sie dahin zu erklären sind, durch die Unmöglichkeit, eine genügende Welterklärung aus den Obersätzen seines Systems zu gewinnen, hingedrängt worden sei, trotz des Widerspruches, in welchem sie mit diesen stehen.

Eine Bemerkung möchten wir noch machen. Gegen die Ansicht, daß die Ewigkeit der Welt im aristotelischen Sinne eine Schöpfung der letzteren aus Nichts als innerlich unmöglich erscheinen lasse, wird gewöhnlich (wenn wir nicht irren auch von unserm Verfasser S. 24) geltend gemacht, daß ja auch der hl. Thomas die Ewigkeit einer Welt, selbst unter der Voraussetzung, daß sie geschaffen sei, als möglich erachte. Es ist aber ein großer Unterschied, zu behaupten, die Welt *müsse* ewig sein und eine Welt *könne* ewig sein. Ersteres ist mit dem Schöpfungsbegriffe unvereinbar, letzteres nicht. Aristoteles aber lehrt, die Welt *müsse* ewig sein und könne ihrer Natur nach gar nicht so gedacht werden, daß sie einen Anfang gehabt hätte.

Brechen wir hier ab! Wir können das Elser'sche Buch jedem, der sich über die aristotelische Theologie orientiren will, auf's beste empfehlen. Wer die Schriften von Brentano und Rolfes liest, der muß auch dieses Buch lesen, wenn er zu einem abschließenden Urtheile gelangen will. Es handelt sich hier nicht um „Aristoteles in der Scholastik", nicht um das, was der christliche Geist in der letzteren aus der aristotelischen Theologie gemacht, wie er selbe im Sinne der Wahrheit fortgebildet hat, sondern um die Theologie des *heidnischen* Aristoteles selbst. *Diesen* muß man kennen lernen, um den ungeheuren Fortschritt würdigen zu können, welchen die christliche Philosophie im Mittelalter über Aristoteles hinaus in der philosophischen Lehre von Gott gemacht hat. Angesichts des Elser'schen Buches steht jedenfalls so viel fest, daß die Frage der aristotelischen Theologie nach wie vor eine *offene* bleiben muß, und daß man nicht berechtigt ist, die eine Erklärung als die ausschließlich richtige hinzustellen, gegen welche die andere sich gar nicht mehr hervorwagen dürfe.

Eichstätt. *Stöckl.*

Digitized by Google

Jansenius, évêque d'Ypres, ses derniers moments, sa soumission, au S. Siège d'après des documents inédits. Étude de critique historique par des membres du Séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'Université catholique de Louvain. Louvain 1893. S. 228.

Zwei Berichte über den Tod des Bischofs von Ypern gibt es unter der Masse der über sein Hinscheiden in Umlauf gesetzten Detailnachrichten. Nach dem einen soll er in der letzten Stunde, verlassen von Gott und den Menschen, ohne die Tröstungen der Religion aus dem Leben geschieden sein, hinweggerafft von einer tückischen pestartigen Krankheit (6. Mai 1638), unter Erscheinungen, die einem Gottesgerichte gleichkommen. Nach der andern, durch ungefälschte historische Zeugnisse bestätigten Nachricht starb er allerdings am genannten Datum an einer Seuche, die seit zwei Jahren in Ypern herrschte[1]), jedoch reuig und zerknirscht, nachdem er seine weltlichen Angelegenheiten testamentarisch geordnet, eine Generalbeicht abgelegt, die hl. Wegzehrung und hl. Oelung mit der größten Andacht und Selbstverdemüthigung empfangen und sein zur Veröffentlichung fertiggestelltes Werk „Augustinus", die Frucht zwanzigjähriger mühevollen Arbeit, mit allen zugehörigen Manuscripten seinem Kaplan Reginald Lamäus (Lamé) mit dem Auftrage übergeben hatte, dasselbe mit seinen Freunden, dem damaligen Rector der Universität Löwen, Libert Froidmund (Fromondus), und dem Canonikus von Mecheln, Heinrich Caelen (Calenus), unverändert zum Drucke zu bringen, es sei denn, daß der römische Stuhl, dessen gehorsamer Sohn er bis zum Tode sei, eine Aenderung wünsche.

Der Wortlaut dieses wichtigen Actenstückes, welches in unserer Schrift „das geistige Testament" des Jansenius genannt wird, ist mit Einleitungsformel und Schlußwort der Abschrift folgender:

Copia testamenti perillustris ac reverendissimi Domini Cornelii Jansenii episcopi Iprensis ab ipso dictati vix media hora ante mortem.

Ego Cornelius, Dei et apostolicae Sedis gratia episcopus Iprensis, de mea libera voluntate, do et dono omnia mea scripta, ad explicationem sancti Augustini spectantia, capellano meo Reginaldo Lamaeo, partim quia magno labore ea scripsit vel

1) Le mal auquel succomba Jansenius était le véritable peste d'Orient, à laquelle on donnait au moyen âge les noms de pestis bubonia, febris pestilentialis, morbus inguinarius (p. 17).

Digitized by Google

dictavit, partim quia sine originali Copia corrigi non potest. Hac tamen mente hanc donationem facio, ut cum doctissimis viris Magnifico Domino Liberto Fromondo et Reverendo Domino Henrico Caleno canonico Mechliniensi conferat et disponat de editione quam fidelissime. Sentio enim aliquid difficulter mutari posse. Si tamen Romana sedes aliquid mutari velit, sum obediens filius, et illi ecclesiae, in qua semper vixi, usque ad hunc lectum mortis obediens sum. Ita mea postrema voluntas est. Actum sexta Maii 1638.

Infra scriptum erat Cornelius Episcopus Iprensis, et impressum sigillum eiusdem. Ita testor Henricus Calenus.

Dieſes Document bezeugt, daß Janſenius als Glied der katholiſchen Kirche ſtarb, und findet ſich bereits in der 1. Ausgabe ſeines 1640 zu Löwen gedruckten „Auguſtinus" auf der Rückſeite des Titelblattes[1]).

Alphons Vandenpeereboom, der frühere Bürgermeiſter von Ypern, hat im ſechſten Bande ſeiner Ypriana (1882)[2]) das Andenken an den berühmten Biſchof wieder aufgefriſcht, ſeinen Namen, ſein Leben und Schaffen mit großen Lobſprüchen erhoben, die Rechtgläubigkeit deſſelben anerkannt und gerechtfertigt, aber die Aechtheit des angeführten Actenſtückes, das die Unterwürfigkeit unter den römiſchen Stuhl bekundet, beſtritten. Während er aus den Archiven von Ypern das bisher unbekannte Teſtament des Janſenius zur Ordnung ſeiner zeitlichen Angelegenheiten (hier abgedruckt S. 161) zuerſt an's Licht zog, erblickt er in dem „geiſtigen Teſtament" ein apokryphes und erdichtetes Machwerk, indem er von der Anſicht ausgeht, daß Janſenius an die ihm zugeſchriebene Erklärung gar nicht habe denken können, da er im guten Glauben an ſeine Orthodoxie gelebt und durchaus kein Bewußtſein von ſeinen irrthümlichen Lehren gehabt habe. Er hält vielmehr dafür, daß das angeführte Codicill des Biſchofs von Ypern von den Herausgebern ſeines „Auguſtinus" verfaßt und dem Werke beigedruckt worden ſei, um demſelben leichter Eingang zu verſchaffen.

1) Deßgleichen in der zweiten, zu Paris 1641 gedruckten Ausgabe. Hiernach iſt der Irrthum hervorragender Kirchenhiſtoriker (auch Hergenröther's Handb. der K.-Geſch. 1877, S. 494) zu berichtigen, daß die Herausgeber dieſe Erklärung damals unterdrückt hätten.

2) Auch im Separatabdruck erſchienen: C. Jansenius, septième évêque d'Ypres etc. Bruges 1882.

Digitized by Google

Infolge dieser Ausführungen Vandenpeerboom's wird das obige Actenstück nunmehr in biographischen Werken mindestens als verdächtig bezeichnet. Die Mitglieder des historischen Seminars in Löwen haben es sich daher unter Leitung des Professors B. Jungmann zur Aufgabe gemacht, die Aechtheit des testament spirituel durch eingehende kritische Untersuchung zu rechtfertigen.

Zu diesem Zwecke wird in zwei Theilen von den letzten Lebenstagen des Jansenius (I. Theil) und von seinen Gesinnungen (II. Theil) in dogmatischer Beziehung gehandelt. Mit großer Sorgfalt sind die historischen Nachrichten zusammengestellt, die Mittheilungen der Zeitgenossen, der Feinde und Freunde des Jansenius, kritisch beleuchtet und eine Reihe unbenützter oder mißachteter Documente beigezogen und theilweise abgedruckt. Unter den Anhängen seien hervorgehoben die Verbote Pauls V. und Urbans VIII. betreffs der Veröffentlichung von Werken über die Gnadenwahl (de auxiliis gratiae) ohne Genehmigung der Inquisition, bezw. die Untersuchung, ob die Decrete auf den „Augustinus" des Bischofs von Ypern rechtliche und thatsächliche Anwendung fanden (140—160), ferner die briefliche Meinungsäußerung des Barons Surmont de Volsberghe, jetzigen Bürgermeisters von Ypern, die sich für eine mündliche Declaration des Jansenius und für die Bereitwilligkeit desselben, sein Buch den Flammen zu überliefern, ausspricht (194—202), Ansichten, welche Subregens Callewaert in das rechte Licht setzt (202—224).

Die Abhandlung kommt zu folgenden, unseres Erachtens durch besonnene Kritik gesicherten Resultaten: Es ist eine vage, vom Volke in Ypern festgehaltene Tradition, daß Jansenius in letzter Stunde verordnet habe, sein Buch den Flammen preiszugeben, da er vorausgesehen, daß dasselbe große Stürme in der Kirche erregen werde. Diese Sage tauchte erst geraume Zeit nach dem Tode des Bischofs auf und beruht auf einem bloßen »On dit« ohne historischen Hintergrund. Hätte der Bischof diese Anordnung getroffen, so wäre sie ohne Zweifel von den Gegnern des Fromond und Calenus erwähnt worden. Die historischen Zeugnisse stehen hiemit in Widerspruch und beweisen, daß Jansenius die Absicht, sein Werk zu veröffentlichen, bis zum letzten Athemzuge festgehalten habe. Was man auch gegen die Form der vorhandenen Declaration einwenden mag, zwei Punkte stehen nach den vorliegenden Berichten fest, daß Jansenius in letzter Stunde einen lateinischen Eintrag in

Digitized by Google

sein fertig gestelltes Werk „Augustinus" gemacht hat, worin das besagte Vermächtniß an seinen Kaplan Lamäus mit dem Ersuchen an Calenus und Fromondus zur Herausgabe seines Werkes, sodann seine Unterwerfung unter den römischen Stuhl bestimmt ausgesprochen war. Diese seine letzte Willensäußerung hat derselbe nicht zurückgenommen, und die hierüber vorhandene Urkunde[1]) bringt seine Willensmeinung klar und deutlich zum Ausdruck. Die Erklärung seiner Unterwürfigkeit unter den hl. Stuhl, wie wir sie hier finden, war damals nichts Außerordentliches, sondern vielgebräuchlich. Die Frage über die Gnade und den freien Willen war in jener Zeit brennend und gefährlich. Rom hatte Stillschweigen auferlegt und den Gegnern verboten, sich gegenseitig zu censuriren. Ueberdies hatte Jansenius den Gedanken seiner Unterwerfung bereits an mehreren Stellen seines „Augustinus" klar ausgesprochen (vgl. c. 19 des liber prooemialis und den Epilog).

Wir würden den Rahmen einer Recension weit überschreiten, wenn wir auf den Inhalt der Schrift, namentlich auf die biographischen und dogmenhistorischen Auseinandersetzungen des zweiten, von dem Prämonstratenser Fr. Quirin Nols ausgearbeiteten Theils näher eingehen wollten. Wer in Zukunft über Jansenius, seine Lehre und kirchliche Haltung schreibt, wird die vorliegende Abhandlung nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Dieselbe hat großen historischen und dogmengeschichtlichen Werth und, obwohl der Jansenismus in Belgien erstorben ist und nur noch in Holland ein steriles Dasein fristet, auch praktische Bedeutung, da große Gelehrte, besonders in Frankreich, die Sache der Jansenisten bis in die neueste Zeit mit Enthusiasmus vertheidigt haben (Namen siehe S. 6).

Würzburg. Dr. H. Kihn.

Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft beantwortet von Augustin Rösler C. SS. R. Wien 1893. Commissionsverlag und Druck von Joseph Roller u. Comp. (St. Norbertus-Verlagshandlung). 8°. VIII, 297 S. *M.* 3.50.

Fundasti terram et permanet — singt der Psalmist (Ps. 118, 90) und dieser Ausspruch gilt nicht allein von der physischen

1) Die Form mag immerhin kürzer gefaßt gewesen sein, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Calenus z. B. die Prädicate und Vornamen zu Lamäus, Fromondus und seinem eigenen Namen beigesetzt habe.

Digitized by Google

Ordnung des Weltalls, sondern auch von dem socialen Gebäude, welches der Schöpfer in der Menschheit aufgerichtet hat. Demnach ist mit nichten zu fürchten, es könnte je eine Zeit auftreten, in welcher es den Bestrebungen der Socialdemokratie gelänge, die christliche oder auch nur die natürliche Gesellschaftsordnung aus den Angeln zu heben und anstatt derselben ihr ebenso gottloses, wie aller gesunden Vernunft hohnsprechendes Programm zu verwirklichen. Dagegen können ihre Bemühungen möglicher Weise zu blutigen Kämpfen führen, welche den gesellschaftlichen Bau erschüttern und über ganze Klassen zeitweilig unsägliches Wehe ausgießen. Worauf die Socialdemokratie es vor allen Dingen abgesehen, das ist die Emancipation der Frau, die Lostrennung derselben aus jener festverankerten Stellung, welche Natur, Geschichte und Offenbarung derselben angewiesen haben. Indem daher die neugebildete österreichische Leo-Gesellschaft die Frauenfrage durch einen competenten Gewährsmann bearbeiten ließ und zwar mit besonderer Berücksichtigung der socialdemokratischen, wie überhaupt der unter dem Einflusse der modernen antichristlichen Philosophie stehenden Literatur, hat sie sich mit Recht den Dank aller Katholiken im höchsten Maße erworben.

Dieses Recht wird noch mehr begründet, wenn wir auf die Art und Weise unser Augenmerk richten, wie der gelehrte Verfasser sich seiner Aufgabe entledigt hat. Die Darstellung ist edel und vor allen Dingen gemeinverständlich. Ob aber die in die höchsten Probleme der Dogmatik hinüberreichenden Vergleiche S. 268—270 im Interesse größerer Leserkreise bei einer zweiten Auflage nicht eine Abkürzung erfahren sollten, bleibe dahingestellt. Sämmtliche Ausführungen erbauen sich auf den unerschütterlichen Granitsäulen der katholischen Philosophie und Theologie, zu denen dann weiter das Zeugniß der Geschichte hinzutritt. Der Schrift verleiht einen besondern Werth die äußerst fleißige Benützung der deutschen und fremdländischen Literatur. Selbstverständlich war weise Maßhaltung geboten, denn die Zahl der hier einschlagenden Bücher ist Legion.

Sehr passend ist der Stoff in drei Theilen abgehandelt, welche die Stellung der Frau in der Gesellschaft nach dem Zeugnisse der Natur, der Geschichte und der Offenbarung darlegen. Ueberwiegend befaßt sich der erste Theil mit den socialdemokratischen Irrthümern, die vom Standpunkte der katholischen Socialphilosophie widerlegt

Digitized by Google

werden. Gerade dieser enthält wahre Perlen socialer Wahrheiten, die man anderwärts nicht leicht findet. Der Kanzelredner an heiligem Orte, der Volksredner, der Parlamentarier und der Leiter von Tagesblättern kann sich hier nicht bloß schnell, sondern sicher und ausführlich Raths erholen. Die Lösung der Frage: Ist der Ehestand für jeden Mann und jede Frau von Natur aus eine physische oder moralische Nothwendigkeit? gehört zum Besten, was über diesen Gegenstand vorhanden ist. Deßgleichen sei verwiesen auf die principielle, hochideale, aber eben deßhalb der Natur des Weibes und den thatsächlichen Verhältnissen des Menschengeschlechtes Rechnung tragende Auseinandersetzung über die beste Art der Mädchenerziehung. Sie ist zusammengefaßt in dem Satze: Erziehe die Mädchen nach ihren Naturanlagen vor allem so, daß sie, sei es unmittelbar in der Ehe, sei es mittelbar außer derselben, Mutterpflichten erfüllen können. In der That: der Liebesdienst der gottgeweihten Ordensfrau am Sterbelager der Cholerakranken ist nicht minder Erweis der Mutterliebe, als die Sorge, welche die Mutter ihrem leiblichen Kinde erzeigt.

Aus der zweiten Abtheilung heben wir hervor die Schilderung des Einflusses, welchen der Humanismus, ferner die kirchliche Umwälzung des 16. Jahrhunderts und die moderne naturalistische Weltanschauung auf dem Gebiete der Frauenfrage so unheilvoll ausgeübt. Von dem dunkelen Hintergrunde desselben heben sich die glänzenden Bemühungen der katholischen Kirche und so vieler trefflicher Bischöfe, unter denen Manning und Dupanloup einen Ehrenplatz einnehmen, glänzend ab. Der dritte Theil mit der Entwickelung der Lehre der Offenbarung über unsere Frage enthält eine stillschweigende herrliche Apologie der unermeßlichen socialen Bedeutung des Christenthums. Das Buch verdient eine warme Empfehlung.

Aachen. A. Bellesheim.

Berichtigung.

S. 305, Z. 21 ist zu lesen: ex matrimonio *rato* et non consummato.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Digitized by Google

XXXIV.

Der Probabilismus.

(Von Dr. Huppert.)

(Schluß.)

IX.

Der Probabilismus und der hl. Alphons von Liguori.

3. Gegen das Resultat unserer bisherigen Untersuchung erhebt sich ein schweres Bedenken. Der Moralist kann freilich, je nach den Gegnern, gegen die er sein System vertheidigen muß, bald diese, bald jene Seite desselben hervorkehren. Aber wenn er seinem Werke eine Dissertation über sein *Morale systema* einreiht, wie dies der hl. Alphons gethan, so muß von ihm verlangt werden, daß er den Leser mit seiner ganzen Anschauung in jener Frage bekannt macht und nicht lediglich einen Theil derselben erörtert. Wenn daher der hl. Alphons gegen seine erbitterten Gegner eine Zeitlang nur die Erlaubtheit der gleich wahrscheinlichen Meinungen aus wichtigen Gründen beweisen zu müssen glaubte, so war es doch eine Forderung der systematischen Wissenschaft, schließlich sein ganzes System, also auch die weniger wahrscheinliche Meinung zu vertheidigen. Entweder hat also, so darf man mit Recht schließen, Alphons wenigstens gegen das Ende seines Lebens seine frühere Lehre über die weniger wahrscheinliche Meinung verworfen oder aber er hat eine der primärsten Forderungen der Wissenschaft nicht erfüllt. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß dieser Gedanke schwer in's Gewicht fällt gegen unsere Auffassung der Doctrin des hl. Kirchenlehrers. Um nichts außer Acht zu lassen, wollen wir zuerst einen Blick auf die Geschichte der Abhandlung von 1762 werfen.

Die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts sah die Moralisten in zwei Parteien geschieden. Es war ein Kampf zwischen Strenge und Milde. Während Alphonsus sich zur letzteren neigte, fand er in dem gestrengen Dominikaner Vincenzo Patuzzi einen

Digitized by Google

leidenschaftlichen, erbitterten Gegner. Die beiderseitigen Anschauungen gingen so sehr auseinander, daß die Dissertation von 1762 keine Gnade vor den Augen Patuzzi's finden konnte. In einem Briefe, der nach den Worten des hl. Alphons „ein Gemisch von Lobsprüchen, Rathschlägen, Ermahnungen, Vorwürfen und Drohungen" war, wird unsere Dissertation heftig angegriffen und dem Heiligen der Vorwurf gemacht, er folge der milderen Ansicht nicht so sehr aus Ueberzeugung, als vielmehr wegen seiner Vorliebe für die Jesuiten. Ernst mahnend fügt der gelehrte Dominikaner hinzu, Alphonsus möge bedenken, daß er ob des probabilistischen Systems, das er nicht mit Gründen, sondern nur mit Spitzfindigkeiten zu stützen vermöge, vor Gott strenge Rechenschaft ablegen müsse.

Am 16. Januar 1764 erschien die Antwort auf den Brief Patuzzi's: *Risposta apologetica ad una lettera d'un religioso circa l'uso dell' opinione egualmente probabile.* Der Zweck dieser Gelegenheitsschrift forderte ein tieferes Eingehen auf die Zulässigkeit der *aeque probabilis.* Schränkt schon der Titel der »Risposta« die Untersuchung auf dieselbe ein, so erklärt der Heilige auch noch ausdrücklich, daß er sich nur mit dieser Frage beschäftigen wolle. Wie in der Dissertation von 1762, so stellt er auch hier den Satz auf: Es ist nicht erlaubt, der weniger wahrscheinlichen Meinung zu folgen, wenn die strengere bedeutend oder gewiß wahrscheinlich und demnach moralisch oder fast moralisch gewiß ist. Nach den früheren Erörterungen über diese Begriffe braucht hier nicht mehr nachgewiesen zu werden, daß Alphonsus auch in seiner »Risposta« den Aequiprobabilismus nicht als eigenes System, sondern als Theil des gewöhnlichen Probabilismus vertheidigt.

Die »Risposta« fand allgemeinen Beifall; zur größten Freude des Heiligen sprach auch der Papst seine hohe Befriedigung über das Schriftchen aus[1]). Je größere Anerkennung dem gelehrten Bischof von S. Agata zu Theil wurde, desto erbitterter griff Patuzzi dessen Doctrin an. Noch 1764 ließ er pseudonym eine neue Schrift erscheinen: La causa del Probabilismo, richiamata all' esame da Mons. de Liguori e novellamente convinta di falsità. Durch

1) Il Papa *l'avea gradita infinitamente.* 21. Mai 1764 an Remondini. Lett. III, p. 209.

Digitized by Google

Remondini war Alphonsus schon während des Druckes über die neue Schrift unterrichtet, die er sich Bogen für Bogen, sowie dieselben aus der Presse kamen, schicken ließ. Schon die ersten Seiten überzeugten den hl. Kirchenlehrer, daß die neuen Angriffe seiner Doctrin nicht schaden, sondern nur nützen würden.

Um die Dissertation von 1762 zu vertiefen und gegen die erhobenen Einwände zu schützen, wurde in den Sommermonaten 1764 mit größtem Fleiß an einer eingehenden Vertheidigungsschrift gearbeitet. Im September konnte bereits der Druck beginnen. Zu Anfang des Jahres 1765 erschien das Buch in Venedig unter dem Titel: Apologia in cui si difende la dissertazione (1762) circa l'uso moderato dell' opinione probabile dalle opposizioni fatte da un molto Rev. P. Lettore, che si nomina Adelfo Dositeo. In Neapel hatten die Rigoristen alles in Bewegung gesetzt, damit der „Apologie" des Heiligen das königliche Placet verweigert würde. „Soweit sind wir gekommen in diesen elenden Zeiten," heißt es in einem Briefe vom 30. November 1764 an Remondini, „daß man sich nicht einmal vertheidigen darf. P. Patuzzi durfte gegen mich schreiben und mich mit Beschimpfungen überhäufen; ich aber soll nicht einmal meine Gründe vertheidigen[1])." Trotz aller Anstrengungen der Gegner erschien die Vertheidigungsschrift.

Die neue „Apologie" hat den einen Zweck, die Dissertation von 1762 zu vertheidigen, und verläßt darum nicht deren Ideenkreis. In den ersten zwei Paragraphen widerlegt sie die Schwierigkeiten, die die Gegner gegen das Axiom erhoben hatten: ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht. Ein dritter Paragraph widerlegt einige specielle Einwände Patuzzi's, während der vierte uns über ein Decret der Congregation der römischen Inquisition Aufschluß gibt. Einige dem hl. Thomas entnommene Einwendungen werden im fünften Paragraph abgefertigt. In der ganzen Abhandlung bleibt selbstverständlich die Frage auf die aeque probabilis beschränkt, ohne daß jedoch die minus probabilis in jedem Falle als unzulässig erklärt wird. Wie die Natur einer Vertheidigungsschrift es erheischt, steht die „Apologie" von 1765 ganz auf dem Standpunkte der Dissertation von 1762; als eigenes System kann der Aequiprobabilismus daher in jener ebenso wenig gefunden werden wie in dieser.

1) Lett. III, p. 280.

Digitized by Google

Wenige Wochen nach dem Erscheinen der „Apologie" ward schon an einem neuen Werke Patuzzi's gedruckt: Osservazioni teologiche sopra l'Apologia dell' Illmo e Rmo Mgr. D. Alfonso de' Liguori contro il libro intitolato: La causa del Probabilismo etc., nelle quali si espongono con maggior lume la falsità e l'insussistenza del nuovo sistema probabilistico da Monsignor proposto e difeso. Am 15. April hatte Alphonsus den ersten Bogen in Händen und fällt darüber das harte Urtheil: „Es ist nichts als Geschwätz[1])." Als nichts anderes erscheint ihm das neue Machwerk, nachdem er es ganz gelesen. Er kann nur „Lappalien"[2]) und „alte Dinge"[3]) in demselben finden. Aus diesem Grunde wurden die »osservazioni« vorderhand auch keiner Antwort gewürdigt.

Ungefähr um die nämliche Zeit hatte Alphons gegen einen neuen Gegner sich zu wehren. Der französische Benedictiner Gabriel Gerberon stellte nämlich in einem Büchlein: La regola dei costumi contro le false massime della morale mondana, die Behauptung auf, bezüglich des Naturgesetzes gebe es keine unüberwindliche Unwissenheit. Das Schriftchen war übersetzt von Monsignor Bottari und um einen direct gegen Alphonsus gerichteten Anhang erweitert, dessen Verfasser ein Oratorianer in Rom war, Namens Micheli. Jetzt durfte der Heilige nicht schweigen. In einem Appendix zur „Apologie" wurde die »regola dei costumi« abgefertigt[4]) und in einem weiteren Paragraph auf die Hauptschwierigkeiten der »osservazioni« kurz geantwortet[5]).

1765 war eine neue Auflage der Apologie nothwendig geworden. Zur Bequemlichkeit seiner Leser stellte Alphonsus jetzt alles, was er seit 1762 über das Moralsystem geschrieben, in ein Werk zusammen, das den Titel trägt: Dell' uso lecito dell' opinione egualmente probabile und Clemens XIII. gewidmet ist.

1) Sono tutte chiacchiere. Lett. III, p. 245.

2) Le cose che dice son tutte frasche. 26. Juni 1765 an Remondini. Lett. III, p. 253.

3) Le sue cose son vecchie. 21. Juli an P. Savio. Lett. III, p. 257.

4) Lett. III, p. 252.

5) Rispondo brevemente a certe cose principali che mi oppone il P. Patuzzi. 26. Juni an Remondini. Lett. III, p. 252.

Digitized by Google

Die verschiedenen Schriften, aus denen das neue Werk entstanden ist, lassen uns nicht in Zweifel über den Kernpunkt der Frage. Wie in jenem, so wird auch hier der Aequiprobabilismus nicht als eigenes System, sondern nur als Theil des gewöhnlichen Probabilismus aufgestellt. Ergibt sich dies schon aus der Art und Weise, wie die neue Dissertation von 1765 entstanden ist, so kann kein Zweifel darüber bestehen bleiben, wenn wir den Inhalt derselben ein wenig in's Auge fassen.

Das erste Kapitel fixirt die eigentliche Streitfrage. „Die ganze Frage reducirt sich auf die Untersuchung, ob es erlaubt sei, der milderen Ansicht zu folgen, wenn sie gleich oder fast gleich wahrscheinlich ist wie die entgegenstehende, für das Gesetz sprechende." Wie früher, so wird diese Frage auch jetzt (1765) beantwortet: „Die Meinung zu Gunsten der Freiheit darf nicht mehr befolgt werden, sobald dieselbe bedeutend oder gewiß weniger wahrscheinlich ist als jene zu Gunsten des Gesetzes; denn in diesem Falle ist die Existenz des Gesetzes moralisch oder fast moralisch gewiß, so daß über dessen Promulgation kein begründeter Zweifel mehr besteht [1])." Nach der milderen Ansicht darf man sich demnach so lange richten, als die strengere nicht moralisch oder fast moralisch gewiß ist. Der opinio *minus probabilis*, welche der gewöhnliche Probabilismus zu befolgen gestattet, steht zwar eine wahrscheinlichere Meinung zu Gunsten des Gesetzes entgegen, die aber keineswegs moralisch oder auch nur fast moralisch gewiß ist. Diese minus probabilis im Sinne des gewöhnlichen Probabilismus ist daher auch nach der Lehre des hl. Alphonsus zulässig. Umsonst würde man demnach in der Dissertation von 1765 eine Absage von dem gewöhnlichen Probabilismus suchen; finden wir doch bei genauerer Untersuchung die Lehren dieses Systems in ihr enthalten.

Die Gegner schwiegen nicht. Die Verdächtigungen gegen den hl. Kirchenlehrer, als docire er eine laxe Moral, drangen in immer weitere Schichten. Alphonsus war deßhalb gezwungen, in die

1) Non può seguirsi secondo il nostro sistema l'opinione che sta per la libertà, quando ella è *molto meno probabile* o è *certamente meno probabile* dell' opinione che sta per la legge, poichè . . . in tal caso la legge è moralmente o quasi moralmente certa e come tale ben obliga, mentre allora è già sufficientemente promulgata. Dell' uso lecito etc. 1765. cap. 1.

Digitized by Google

sechste Auflage seiner Moral (1767) die Dissertation von 1765 aufzunehmen. Die Dissertatio de morali systemate in der sechsten Auflage der Theologia moralis steht daher vollständig auf dem Standpunkte der italienischen Abhandlung Dell' uso lecito etc. (1765), deren Uebersetzung sie ist.

Die Geschichte der Parteizwiste gibt klaren Aufschluß, warum Alphonsus bis 1767 in all seinen Arbeiten über das Moralsystem nur der *aeque probabilis* das Wort geredet hat. Warum ist aber in die folgenden Auflagen der Moral aus den Jahren 1773, 1779 und 1785 nicht eine der früheren Abhandlungen, etwa die von 1755, aufgenommen worden? Warum hat der Heilige nicht auf die früheren Dissertationen zurückgegriffen und dieselben mit den späteren Arbeiten zu einem systematischen Ganzen verarbeitet? Nur die Geschichte jener für die kirchliche Wissenschaft so verhängnißvollen Zeiten kann diese Fragen beantworten.

Drei Feinde zogen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gegen die Kirche Christi zu Feld: die Jansenisten mit ihrem Rigorismus, die Encyklopädisten mit ihrem Rationalismus und die Regalisten mit ihrem Cäsaropapismus. Der hl. Alphons kämpfte unerschrocken gegen diese Feinde. Am muthigsten stellte er sich den Jansenisten gegenüber: „Die französische (d. h. die jansenistische) Partei hat sich über viele katholische Reiche verbreitet und feiert Triumphe; die Seelen aber gehen darüber zu Grunde. Bitten wir den Herrn, daß er uns helfe!"

„Unter dem Titel: ‚Die Wirklichkeit des Planes von Bourg-Fontaine' ist ein Buch erschienen, in dem das Bestreben der Jansenisten, die Kirche Jesu Christi zu vernichten, gebrandmarkt wird. Es ist ein vortreffliches Buch; für jede Behauptung sind Stellen aus authentischen Schriftstücken erbracht. Verschaffen sich Ew. Hochwürden dasselbe und lesen Sie es: es sind zwei Bände in 12°. Bei den Patres Jesuiten können Sie leicht Erkundigungen darüber einziehen."

„Ich bin eben damit beschäftigt, ein vollständiges Werk gegen die modernen Irrthümer der Deisten und Materialisten zu schreiben. Beten Sie für mich, damit meine Schrift die vielen armen Jünglinge zur Besinnung bringe, die in unseren Tagen jene Irrthümer in sich aufnehmen durch Lectüre der verpesteten Bücher, die beständig aus Frankreich eingeführt werden, besonders durch die Jansenisten.

Digitized by Google

Man muß weinen und beten für die arme Kirche, die gegenwärtig so sehr bedrängt ist: die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen; aber wir müssen beten. Ich bete jeden Morgen in dieser Meinung in der hl. Messe . . .

„Noch ein Wort: Woher stammt der Tutiorismus? Seit wann wird jede wahrscheinliche Meinung zurückgewiesen? Der Tutiorismus hat seine Quelle in dem Satz: Aliqua Dei praecepta sunt impossibilia etc. Vom Tutiorismus stammt dann das Verderben vieler Seelen. Gott sende uns seine Hilfe[1])!"

So charakterisirt Alphonsus am 7. Januar 1766 die unglücklichen Zeitverhältnisse. Er war der Mann, den die Vorsehung erweckt hatte, in jenen dunkeln Zeiten ein Licht der Kirche zu sein. Alphonsus erkannte seine Aufgabe und suchte zu retten, was zu retten war. Er mußte helfen durch seine Schriften. Das Gegengift, das dieselben enthielten, konnte aber nur mit Erfolg wirken, wenn es möglichst weit verbreitet wurde. Der Verbreitung der Werke unseres Heiligen stellte sich aber eine große Schwierigkeit entgegen: auf der Seite seiner Feinde stand die weltliche Macht, die unerbittlich jedem Werke die Druckerlaubniß verweigerte, das nicht nach der damaligen „Mode" zugestutzt war. Wollte Alphonsus das königliche Placet in Neapel erhalten, so mußte er mit größter Klugheit schreiben; wollte er, daß seine Bücher in Frankreich, Spanien und Portugal gelesen würden, so mußte er alles vermeiden, was irgendwie an die Jesuiten erinnern konnte. Ohne große Vorsichtsmaßregeln hätte der hl. Kirchenlehrer durch seine Schriften gar nichts wirken können: dieselben wären entweder überhaupt nicht gedruckt oder bald nach ihrem Erscheinen verbrannt worden. Wir sehen daher auch, wie der Heilige mit größter Klugheit vorgeht und manchmal etwas weniger Wichtiges opfert, damit nicht das ganze Werk auf den Opferaltar des unerbittlichen Rigorismus gelegt werde. Es sei gestattet, an einiges zu erinnern.

Im Jahre 1757 wurde in Frankreich die *Medulla* Busenbaum's verbrannt, weil sie den Satz enthielt: Licet occidere principem, si vult injuste auferre vitam, nisi timeantur majora incommoda. Alphonsus hält diese These für richtig, schreibt aber am 10. März 1758 an seinen Verleger, er möge keine Exemplare

1) Lett. III, p. 275 f.

Digitized by Google

der Theologia moralis mehr nach Frankreich schicken[1]). Am 5. Juni des nämlichen Jahres spricht er bei Remondini von zwei Propositionen, die in eine neue Auflage nicht mehr aufgenommen werden dürften. „Die Sätze sind richtig, aber man muß sie weglassen, weil Frankreich es so will[2])." Es war dies nicht das einzige Zugeständniß.

Angeblich ward in der Nacht vom 3. auf den 4. September 1758 in Lissabon ein Attentat auf Joseph I., König von Portugal, versucht. Die Jesuiten sollten, gestützt auf einige Lehren der Moral, den Rath dazu ertheilt haben. Als nun bald darauf die „Moraltheologie" des Heiligen neu aufgelegt wurde, schrieb er unter dem 14. November 1759 an Remondini: „Ich bitte Sie, auf Seite 8, nach den Prolegomena des P. Zacharias, nachzusehen: num. 42 beginnt: Quaeres inde [an liceat occidere invasorem famae vel honoris] und endigt: Vide dicenda l. 3, n. 381: lassen Sie, bitte, diese Stelle ganz weg und setzen Sie num. 42 an das folgende Alinea, das mit den Worten: Sic pariter anfängt. Ebenso bitte ich, im dritten Buch num. 381, S. 132 das Alinea Quaeritur igitur [an liceat viro honorato occidere invasorem injustum sui honoris in re gravi], nach dem Texte Busenbaum's, nachsehen zu wollen. Dieses, sowie die beiden folgenden bis num. 382 bitte ich zu streichen, da in denselben die Frage behandelt ist, ob man zum Schutze seiner Ehre jemanden tödten darf.

„Unsere, dort ausgesprochene Ansicht ist die allgemeine und höchst wahrscheinliche (commune e probabilissima). Da indeß in Portugal ein solcher Aufruhr gegen die Jesuiten entstanden ist, und man ihnen vorwirft, sie hätten, auf jene Ansicht gestützt, zur Verschwörung gegen den König gerathen, so ist es gut, über jene Frage ganz mit Stillschweigen wegzugehen[3])."

Um nicht gegen seine Bücher einen Sturm heraufzubeschwören, wie er gegen die Jesuiten wüthete, unterdrückt Alphonsus eine Ansicht, die er als die allgemeine Lehre der Theologen bezeichnet und höchst wahrscheinlich nennt.

---

1) Lett. III, p. 64.

2) Sono proposizioni sane; ma bisogna toglierle, giacchè la Francia vuole così. Lett. III, p. 69.

3) Lett. III, p. 103.

Digitized by Google

Hören wir ein weiteres Beispiel.

Am 17. April 1768 schreibt Alphonsus an Remondini: „Zu meinem größten Leidwesen habe ich in meiner Moral eine Stelle gefunden, die in den jetzigen Zeiten Ursache sein könnte, daß das Werk überall verboten wird.

„Im ersten Band, S. 196, num. 615, Quaeritur I, drittes Alinea, stehen folgende Worte: ‚Possunt [tributa imponere] etiam Concilia et Pontifex, ex potestate indirecta disponendi de temporalibus, quando id opus est ad regimen spirituale.‘ Diese Ansicht war zur Zeit, da ich sie niederschrieb, die allgemeine, aber in unseren Tagen wird sie von den Regalisten scharf verurtheilt. Wenn man jetzt in Frankreich und auch in Spanien diesen Satz in einem Buche findet, wird man es ohne Zweifel verbrennen[1])." Der Heilige verlangte daher, daß jene Stelle weggelassen werde, zumal er fürchtete, es könnte sein Werk wegen derselben auch in Neapel verboten werden[2]).

Die folgende Auflage erschien erst fünf Jahre später (1773). Am 7. September 1772 schreibt der Verfasser in Bezug auf jene Stelle nochmals an den Verleger: „Dieser Passus muß ganz weggelassen werden[3])."

Noch größere Zugeständnisse wurden dem Liberalismus in Portugal gemacht. 1768 wurden dort alle Werke über Moraltheologie verboten, in denen von der Bulle Coena Domini und von den verbotenen Büchern die Rede war. Damit waren eigentlich alle, auch die strengsten Moralisten getroffen. Unser Heiliger war sehr in Nöthen und wollte um jeden Preis verhindern, daß sein Werk in Portugal keine Verbreitung mehr fände. Er gab daher am 1. Juni seinem Verleger die Weisung, die Blätter, auf denen die Bulle Coena Domini erörtert wurde, einfach herauszunehmen: „Von der Bulle Coena Domini ist im dritten Band, S. 103, die Rede; dort müssen zwei Blätter herausgenommen werden. Zwar geht dabei ein bedeutender Theil der höchst wichtigen Abhandlung ‚über die Mißhandlung der Cleriker‘ verloren, von num. 277 bis

1) Lett. III, p. 319.

2) Ancora sto col timore che in Napoli sia proibito il libro per questa proposizione. Lett. III, p. 320.

3) Tutte queste parole si hanno da togliere affatto. Lett. III, p. 432.

Digitized by Google

num. 280; aber ich weiß kein anderes Mittel, wenn wir nicht das ganze Werk verbrannt sehen wollen.

„Aus dem ersten Band muß der dritte Anhang entfernt werden, der die Dissertation über die verbotenen Bücher enthält. Dadurch fallen fünf Blätter weg, S. 67 bis 76 inclusive[1])."

In einer Nachschrift gibt Alphonsus es seinem Verleger anheim, ob die Buchhändler in Portugal in den Exemplaren, die schon in ihren Händen waren, nicht das ganze Kapitel über die Bulle Coena Domini zukleben könnten. Für die noch nicht versandten Exemplare hält er es für's beste, jene Blätter neu zu drucken und den fünften Artikel im dritten Band, num. 281 bis 301, wegzulassen. Bei der folgenden Auflage würden dann Seitenzahl und Nummern anders geordnet werden müssen[2])."

Bisher kamen nur einzelne Stellen der Moraltheologie in Frage; beinahe wäre aber der ungünstigen Zeitverhältnisse wegen das ganze Werk in anderem Gewand erschienen. Seit 1763 trug sich Alphonsus nämlich mit dem Gedanken, dasselbe vollständig umzuarbeiten. Was bestimmte ihn dazu?

Bekanntlich ist die Moraltheologie unseres Heiligen in Form eines Commentars zur Medulla Busenbaum's geschrieben. Busenbaum war Jesuit, und das genügte, ihn in die Acht zu erklären. Die entschiedensten und mächtigsten Gegner der Jansenisten, Nationalisten und Regalisten waren die Jesuiten. Mit allen erlaubten wie unerlaubten Mitteln suchten daher jene erbitterten Feinde der Kirche diese treuen Söhne derselben zu vernichten. 1759 wurde in Portugal der erste Schlag gegen sie geführt. Es war das Signal zum allgemeinen Sturm. Die bourbonischen Höfe standen an der Spitze. Der hl. Alphons konnte in Neapel Zeuge sein jener verabscheuungswerthen Vorgänge, die erst im Juli 1773 ihren Abschluß fanden.

Mit dem größten Mißtrauen wurde deßwegen alles aufgenommen, was auch nur in entfernter Beziehung zur Gesellschaft Jesu stand. Die Jesuiten vertheidigen, Lehren derselben zu den seinigen machen, hieß sich der Gefahr aussetzen, solche Schriften auf dem Scheiterhaufen zu sehen. Der Name Busenbaum's auf dem Titelblatt der Theologia moralis, der Text dieses Jesuiten

1) Lett. III, p. 328. — 2) Lett. III, p. 329.

Digitized by Google

im Werke selbst erregten jetzt große Bedenken bei Alphons Liguori. Da er möglichst weite Verbreitung seiner Schriften zum Besten der Kirche wünschte und nichts mehr als deren Verbot fürchtete, dachte er an eine vollständige Umarbeitung der Moraltheologie. Der Text Busenbaum's sollte weggelassen und die entstehenden Lücken durch eigene Zusätze ausgefüllt werden. Auch wollte er nicht mehr die Prolegomena des P. Zacharias aufnehmen, „die eine Zeitlang schön waren, aber jetzt ebenso verhaßt sind wie Busenbaum“ [1]).

Am 12. Juni 1763 schreibt der Heilige zum ersten Mal in dieser Angelegenheit an seinen Verleger. „Da der Name Busenbaum's fast in der ganzen Welt äußerst verhaßt ist und ich unglücklicher Weise diesen Moralisten zu commentiren unternommen habe — wenn er nur genannt wird, schaudert man, wie wenn der Name Luther's genannt worden wäre —, so haben meine Mitbrüder mich auf den Gedanken gebracht, ich sollte den Text Busenbaum's weglassen, so daß das Werk ganz mein Eigenthum wäre .... Wie sehr bereue ich es, Busenbaum commentirt zu haben! Aber wer konnte das Ungewitter voraussehen, das über den armen Busenbaum hereinbrechen sollte [2])?“

Remondini war mit dem Plan einverstanden. Daher legte der Heilige im Verein mit einigen seiner Gefährten Hand an's Werk und war besonders in den Sommermonaten 1763 in Nocera fleißig an der Arbeit. Indeß stand er bald von diesem Vorhaben ab. In einem Briefe an Remondini vom 26. August 1763 heißt es: „Busenbaum wegzulassen ist unmöglich. Ich wage mich nicht an diese Arbeit, denn ich bin alt und krank; zwei volle Jahre genügen aber nicht dazu. Auch kann ich dieselbe gar nicht unternehmen, da mich die Pflichten des bischöflichen Amtes vollauf beschäftigen. Wollte ich aber die Umänderung meinen Gefährten übertragen, so wüßte ich nach meinen seitherigen Erfahrungen keinen, der sie nach meinem Geschmacke machen könnte [3]).“

Fast zehn Jahre später (1772) kommt Alphonsus nochmals auf den gleichen Gedanken zurück. Aus den nämlichen Gründen, wie früher, entschließt er sich aber, endgiltig die geplante Aenderung

1) Lett. III, p. 167. — 2) Lett. III, p. 167 f.
3) Lett. III, p. 179. Vgl. a. a. O. p. 177 f.

Digitized by Google

aufzugeben. „Es wäre eine Thorheit, in einem Alter von 77 Jahren eine solche Arbeit zu beginnen[1])."

Bei dieser Gelegenheit erfahren wir auch noch, daß in der fünften und sechsten Auflage (1763 und 1767) aus Vorsicht auf dem Titelblatt der Name Busenbaum's weggelassen war. Damit tröstet sich nämlich unser Heiliger: wenn auch die beabsichtigte Umarbeitung nicht möglich sei, so sei doch „wenigstens in den letzten Auflagen der Name Busenbaum's entfernt"[2]).

Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß hierbei auch der Verleger im Spiele war. Ein jesuitisches Buch wurde von keinem Verleger angenommen, da es keine Aussicht auf irgend welchen Absatz hatte. Auch mit diesem Umstande mußte Alphonsus Remondini gegenüber rechnen. Doch war dies von untergeordneter Bedeutung, während das Streben des hl. Kirchenlehrers, seine Bücher überall verbreitet zu sehen, stets in den Vordergrund tritt.

Ziehen wir aus dem Gesagten einen Schluß. Die Kirche Gottes hatte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schwere Drangsale zu bestehen. Alphonsus' Lebensaufgabe war es, der verkehrten Wissenschaft durch gesunde Doctrin einen Damm entgegenzusetzen. Das konnte er nur dann erreichen, wenn seine Werke sehr verbreitet wurden. Der Heilige vermied darum alles, was diesem Zwecke hinderlich sein konnte, und ging in diesem Punkte ziemlich weit. Eine *sententia probabilissima* wird gestrichen, eine *sententia communis* ausgemerzt, ja sogar eine päpstliche Bulle (Coena Domini) muß weichen, die Lehre von den verbotenen Büchern wird unterdrückt. Man muß gestehen, Alphonsus machte an die Zeitverhältnisse große Concessionen, die manchem bedenklich scheinen könnten. Weit weniger bedenklich war es, den Probabilismus zu opfern, wie Alphonsus ihn früher gelehrt hatte. Die Aufnahme dieses herkömmlichen Probabilismus, wie die besten jesuitischen Autoren ihn vortrugen, in die Moraltheologie wäre in jener Sturmperiode einer Herausforderung des Verbotes derselben gleichgekommen. Viele wollten nicht einmal die Berechtigung der aeque probabilis anerkennen, und oben wurde des Näheren ausgeführt, wie die Rigoristen dieselbe angriffen und

1) Lett. III, p. 415.

2) Lett. III, p. 420. Vgl. a. a. O. S. 202.

Digitized by Google

alles in Bewegung setzten, damit eine diesbezügliche Schrift unseres Heiligen verboten würde. Der hl. Kirchenlehrer vertheidigt den schlimmen Zeitverhältnissen entsprechend das Maximum, das überhaupt vertheidigt werden konnte, nämlich die Erlaubtheit, sich nach der *aeque probabilis* zu richten. Dabei schließt er, wie oben gezeigt ward, die *minus probabilis* nur aus, wenn sie keine Wahrscheinlichkeit mehr besitzt, d. h. wenn die strengere Ansicht moralisch gewiß ist. Aus Gründen der Klugheit wollte er von 1762 an die Zulässigkeit der weniger wahrscheinlichen Meinung nicht ex professo erörtern; und es will uns scheinen, daß dies Zugeständniß an die Zeitlage nicht so groß war, als andere, die der Heilige gemacht. Alphonsus brauchte übrigens um so weniger auf die *minus probabilis* näher einzugehen, als man aus seinen früheren Abhandlungen über dieselbe sich informiren konnte.

Mit einem Worte: aus Rücksichten, welche die Klugheit gebot, hat Alphonsus von 1762 an nurmehr die eine Hälfte des Probabilismus ex professo vertheidigt; die zweite These desselben, welche er 1755 so trefflich und allseitig erörtert hatte, bekämpft er auch von 1762 ab niemals, sondern umgeht sie einfach. Er mußte so vorgehen, wollte er als Werkzeug der göttlichen Vorsehung gegen die Irrthümer der Welt ein Bollwerk sein; er konnte so vorgehen, weil die halbe Wahrheit keine Unwahrheit enthielt und die ganze Wahrheit in einem früheren Werke herrlich von ihm vertheidigt war.

Wir stehen am Schlusse.

In kurzen Thesen zusammengefaßt lautet das Resultat vorstehender Untersuchung:

1) Um das Jahr 1755 war Alphonsus Probabilist.

2) Seit 1762 hat derselbe einen Theil des herkömmlichen Probabilismus, nämlich man dürfe bei gleicher Wahrscheinlichkeit der Meinungen die mildere befolgen, ex professo vertheidigt. Niemals aber hat er die Doctrin von 1755 widerrufen, sondern hält dieselbe im Gegentheil auch von 1762 an ausdrücklich in einer Weise aufrecht, wie sie von den besten Probabilisten gelehrt ward und gelehrt wird. Ein neues System, den Aequiprobabilismus, hat Alphonsus daher niemals aufgestellt.

Digitized by Google

3) Zu dieser Tactik wird der Heilige genöthigt sowohl durch die Gegner, die nicht einmal die gleich wahrscheinliche Meinung als zulässig anerkennen wollen, als auch besonders durch die ganze Strömung der damaligen Zeit. Eine Dissertation, wie die von 1755, hätte die schlimmsten Folgen für die ganze Wirksamkeit unseres Heiligen gehabt. Aus Rücksichten der Klugheit wird darum die Frage nach dem Moralsystem in einer Weise behandelt, die principiell correkt war und die segensreiche Wirksamkeit des Heiligen nicht lähmte.

Im Vorstehenden ist der Versuch gemacht, das Moralsystem des hl. Alphons einheitlich zu erklären. Will man nicht annehmen, der Heilige habe sich selbst widersprochen — und aus Ehrfurcht vor dem großen Moralisten wollen wir dies nicht —, so dürfte wohl, da die Sprache von 1755 zu klar ist, ein anderer Versuch nicht gelingen, als der eben gemacht worden ist. Haben sich die Moralisten einmal über diesen Punkt geeinigt, dann würde auch der Gegensatz zwischen Probabilisten und Aequiprobabilisten verschwinden. Das wäre großer Segen für die Wissenschaft, bedeutender Vortheil für die angehenden Theologen, die mit größerer Einfachheit und Klarheit über die Moralsysteme unterrichtet werden könnten. Im Streit über den Namen verdunkele man nicht die Ideen! Mögen Probabilisten wie Aequiprobabilisten objectiv weiter arbeiten, den hl. Alphons einheitlich zu erklären und dessen System adoptiren!

Digitized by Google

XXXV.

Die Verherrlichung Mariens in Dante's „Paradies".

(Von Aug. Wibbelt.)

Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te! So singt die Kirche am Feste der unbefleckt Empfangenen. Es sind Worte des Hohen Liedes, mit denen der hl. Geist seine auserwählte Braut verherrlicht, es sind Worte jener göttlichen Poesie, welche für die allerseligste Jungfrau, lange bevor sie in die Welt trat, eine Krone unvergänglicher Glorie geflochten hat. Damals kannte Gott allein ihre makellose Schönheit und zeigte den Propheten ihren Glanz von ferne, daß sie staunend in dunklen Worten sangen von dem lieblichen Reis aus der Wurzel Jesse, von der wunderbaren Jungfrau-Mutter; aber als der Herr die Lilie unter den Dornen aufblühen ließ in einer Schönheit, wie die Welt sie nie gesehen, wie die sündige Welt sie nicht ahnen konnte, da jubelte Erde und Himmel, und der Jubel hallt fort durch die Zeiten. Seitdem hat ihr, der vom hl. Geiste selber Besungenen, manches fromme Sängerherz gehuldigt mit Wort und Sang, und sind es auch meist bescheidene Weisen, die zu ihrem Preise ertönen — der demüthigen Magd mag das Lob aus dem Munde der Demüthigen wohl besonders gefallen, — so ragt unter ihren Sängern doch einer hervor, dessen Worten die Mit- und Nachwelt bewundernd lauscht, dessen Stirn mit dem Lorbeer ewigen Ruhmes bekränzt ist. Es ist der große Florentiner, dessen Dichtung Erde und Himmel umspannt, es ist Dante, der für den Priester ein besonderes Interesse hat, da er mit Recht der Dichter der Theologie genannt und auf seinem Grabsteine als »nullius dogmatis expers« bezeichnet wird. Im 3. Theile seiner Göttlichen Comödie, dem Paradiese, entwirft er in seiner großartigen Weise auch ein Bild von Maria in ihrer himmlischen Herrlichkeit, und auf diese Darstellung, die trotz des hohen Gegenstandes ebenso klar und anschaulich, als würdig und erhebend ist, näher einzugehen, möge uns vergönnt sein.

Kein Name kommt wohl häufiger in der Göttlichen Comödie vor, als der Maria's. Sie begegnet uns gleich im Eingange des Gedichtes, da sie als die Himmelsfrau, die

Dort oben bricht des Richterspruches Härte, II, 96.

Digitized by Google

einen Führer sendet, der den im wilden Walde verirrten Dichter, den Repräsentanten der sündigen Menschheit, auf den Weg des Heiles geleiten soll. Auf der Wanderung durch die Hölle hören wir nichts von ihr; denn ihr Name darf ebenso wenig, als der ihres göttlichen Sohnes, in den finsteren Thalen der Verdammniß, wo die Bosheit und Verworfenheit hauset, genannt werden. Im Fegfeuer aber klingt dem Wanderer auf allen Läuterungsstufen der süße Name entgegen, und auf die verschiedenste Weise wird den Büßenden das Beispiel der heiligen Jungfrau vorgestellt als Tugendmuster. Doch erst im Paradiese erscheint die Himmelskönigin selber, und dorthin zum Throne ihrer Verklärung und Herrlichkeit wollen wir dem Dichter im Geiste folgen.

Eine gewaltige Wölbung mit neun immer weiter gespannten, immer lichteren Kreisen, entsprechend dem höhern Seligkeitsgrade ihrer Bewohner, und über allen das Empyreum, der höchste, der Feuerhimmel, der eigentliche Sitz Gottes, diese ganze, in's Unendliche verschwebende Lichtwelt, durchwogt von Millionen leuchtender Seelenflammen: das ist das prächtige Gesammtbild des Dante'schen Paradieses in seinen Grundzügen. Der Dichter hat die Schreckensabgründe der Hölle durchwandert, hat mitgebüßt im Fegefeuer, und nun schwebt er, von seiner verklärten Führerin Beatrix emporgezogen, von Stern zu Stern; immer herrlicher entfaltet sich vor ihm die himmlische Pracht, und immer weiter wird sein Schauen, tiefer seine Erkenntniß, seliger sein Herz. Da betritt er den achten Kreis, den Fixsternhimmel, der über den sieben Planetenkreisen sich weitet.

Durch Wogen, die mein kühnes Fahrzeug schlagen,
Darf sich kein Schiffer, scheu vor Noth und Müh'n,
Darf sich kein kleiner, schwanker Nachen wagen. XXIII, 67—69.

Schon im siebenten Kreise konnte Dante den Sang der seligen Geister nicht mehr verstehen und Beatricens Lächeln nicht mehr ertragen; hier wird er so vom Lichte geblendet, daß Christus, die Engelssonne, ihn durch eine kurze Erscheinung stärken muß. Während er nun mit entzückten Blicken an der wunderbar erstrahlenden Schönheit seiner Führerin hängt, fordert diese ihn auf:

Zum Garten hinzusehen,
Wo unter Christi Strahlen Blumen blüh'n —
Die Rose siehe dort, in der's geschehen,
Daß Fleisch das Wort ward. — XXIII, 71—74.

Digitized by Google

Er erneut den Kampf mit den matten Augen, um die Wunder dieser Welt zu fassen: da sieht er die seligen Schaaren, die sich aus dem Empyreum herabgelassen haben, und so groß ist ihre Herrlichkeit, daß sie ihm nur undeutlich erscheinen, wie Lichtblumen, wie Flammen oder Sterne, umwallt von Glanz,

Der Blitzen gleich auf sie von oben sprühte. XXIII, 82.

Unter diesen Himmelslichtern zieht eins seine Augen auf sich, weil es alle anderen übertrifft an Größe und Gluth; es ist jenes Licht, das

Alles droben überglänzt, wie unten, XXIII, 93.

der Sterne schönster, die stella matutina, der Blumen Königin, die rosa mystica, es ist Maria. Auf Erden überglänzte sie alles durch ihre Gnadenfülle und Heiligkeit, droben überglänzt sie alles durch ihre Glorie und Herrlichkeit. Noch hängt des Dichters Auge mit ehrfürchtiger Bewunderung an ihr,

Da kam, gleich einer Kron', ein Feuerkranz
Vom Himmel her, die Blume zu bekrönen,
Umwand sie auch mit Strahlenkreisen ganz. XXIII, 95 f.

Es ist Gabriel, der Engel der Verkündigung, der ihr seine Huldigung darbringt; das entnehmen wir seinem Gesange:

Ich bin die Engelslieb', im Kreise schwebend
Und von der Lust, die uns der Leib gebracht,
Der unser Sehnen aufnahm, Kunde gebend.
Und kreisen werd' ich, wenn in höh'rer Pracht,
Weil, Herrin, du dem Sohn dich nachgeschwungen,
Bei deinem Nah'n die höchste Sphäre lacht. XXIII, 101—108.

Die ganze Schaar der Heiligen stimmt ein in den Lobgesang; „Maria", tönt es

Mit einem Klang, doch wie von tausend Zungen. XXIII, 111.

Und als sie aufleuchtend wie der blaue Edelstein, der Saphir, und immerfort von der Feuerkrone umkreiset, in das Empyreum zu ihrem Sohne sich erhebt und gleichsam eintauchend in die göttliche Lichtgluth dem Blicke entschwindet, da flammen all die anderen Lichter in Liebe hoch auf, wie die Kindlein die Arme nach der Mutter strecken, und der herrliche Hymnus Regina coeli braust durch die seligen Sphären.

Digitized by Google

Diese erste Erscheinung Mariens ist mehr symbolisch, doch ist die Symbolik ebenso sinnvoll, als einfach und durchsichtig. Dante schaut sie als einen Stern, als eine Lichtflamme; Feuer bezeichnet zugleich Reinheit und Liebe, und wie sie als Stern alle Himmelslichter überglänzt, so leuchten diese Tugenden ja auch als besonders charakteristisch, wie bei keiner andern Heiligen, an der allerseligsten Jungfrau hervor. Gabriel, welcher der armen Magd einst im stillen Kämmerlein ihre hohe Würde verkündet hat, huldigt hier der strahlengekrönten Himmelskönigin im Vollglanze ihrer Würde, und wie sie damals in Demuth sich neigend die goldenen Worte sprach: Ecce ancilla Domini, so hüllt sie sich hier bei ihrer Verherrlichung in das Licht des Saphirs, in den blauen Mantel der Demuth. Das ist der dritte Grundzug ihres Charakters. Die reine, liebevolle, demüthige Königin des Himmels, so erscheint Maria dem Dichter, doch nur im Bilde und Gleichnisse, noch nicht von Angesicht zu Angesicht; denn er ist noch nicht fähig, die wahre, ganze Schönheit zu fassen, den vollen Glanz der Herrlichkeit zu ertragen. Diese offenbart sich ihm erst in der höchsten Sphäre, nachdem er sein natürliches Augenlicht verloren hat und mit einer neuen, wunderbaren Kraft zu schauen begabt worden ist. Folgen wir nun weiter seinem kühnen Fluge.

Im neunten Kreise, dem Krystallhimmel, erblickt er die Engelwelt und betritt nun endlich das Empyreum. Das ist die eigentliche Wohnung Gottes und aller Seligen, der Himmel, der ohne Schranken des Raumes und der Zeit reines Licht ist,

> Intellectuelles Licht, erfüllt mit Liebe,
> Liebe des ew'gen Gut's, erfüllt mit Wonne,
> Wonn', übertreffend alle Seligkeiten. XXX, 40—42.

Vor dem Andrange dieser Lichtwogen droht selbst seine übernatürliche Sehkraft zu brechen, bis sie wunderbar gekräftigt wird; trotzdem sieht er zuerst wieder nur ein Bild der Herrlichkeit, freilich ein herrliches Bild:

> Ich sah das Licht als einen Fluß von Strahlen
> Glanzwogend zwischen zweien Ufern zieh'n
> Und einen Wunderlenz sie beide malen
> Und aus dem Strom' lebend'ge Funken sprüh'n;
> Und in die Blumen senkten sich die Funken,
> Gleichwie in gold'ne Fassung der Rubin. XXX, 61—66.

Digitized by Google

Der Strom ist das göttliche Licht, die Blumen sind die Heiligen, die Funken die Engel; er sieht nur ein Gleichniß. Auf Beatricens Geheiß trinkt er aus den Lichtwogen, da ist der Schleier fortgezogen, offen liegt der höchste Himmel vor seinen Augen.

O Gottes Glanz, o du, durch den ich schaute
Des ewig wahren Reich's Triumphespracht,
Gieb jetzt mir Kraft zu sagen, wie ich schaute! XXX, 97—99.

Um einen kreisförmigen Lichtstrom bauen sich die Sitze der Seligen auf in tausend Stufen, in immer höheren und weiteren Bogen, gleich dem Kelche einer ungeheueren Rose, und darüber schwebt als Sonne der Glanz des Höchsten, dessen Wiederschein jener Lichtkreis im Grunde der Rose ist, und thaut Frieden und Wonne in die tausend und abertausend Blätter herab. Das ist die Gottesstadt, das himmlische Jerusalem, wo die Seligen ruhen in weißen Gewändern. Während der Dichter in Entzücken verloren steht, hat Beatrix ihn verlassen, und ein hoher Greis, „auf dessen Aug' und Wange so Güt' als Freude leuchtete", ist an seine Seite getreten; es ist der hl. Bernhard, der begeisterte Lobredner Maria's, ihr „vielgetreuer Bernhard". Er lenkt Dante's Blick auf die herrlichste Gestalt:

Nun laß den Blick von Kreis zu Kreise steigen,
Bis daß er sich zur Königin erhöht,
Vor der sich fromm des Himmels Bürger neigen.
XXX, 115—117.

Dante schaut empor und erblickt Maria, auf dem höchsten Sitze thronend, über ihr glüht der Himmel im Morgenroth, und ihr Haupt umflammt ein goldenes Licht, als stiege die Sonne hinter ihr auf. Sie ist ja selber die Morgenröthe des Heiles, aus deren Schooß die Sonne der Wahrheit und Gnade hervorging. Ihre Schönheit ist die Wonne der ganzen Gottesstadt und strahlt in Seligkeit

Aus aller and'ren Seligen Augen wieder.
Und reichte meiner Sprache Kraft so weit
Als meine Phantasie, doch nie beschriebe
Ich nur den kleinsten Theil der Herrlichkeit. XXX, 135—38.

Ihr Antlitz, sagt Bernhard, dem Antlitz Christi

Am meisten gleicht, und deine Kraft erhöh'n
Wird seine Klarheit zu dem Anschau'n Christi. XXX, 85, 86.

Digitized by Google

Treffender kann der Dichter sie nicht schildern, denn im Antlitz des göttlichen Heilandes denken wir uns das höchste Ideal menschlicher Schönheit und Würde verwirklicht. Tausend Engel umschweben die Königin als ihr himmlisches Ingesinde mit süßen Gesängen;

Lebend'ger Flamm ihr Antlitz zu vergleichen,
Die Flügel Gold, das andere weiß und rein,
So daß nicht Reif, noch Schnee den Glanz erreichen.
XXXI, 13—15.

Aber vor Mariens Glanz erblassen sie. Wieder nahet der Erzengel Gabriel, er verbreitet die Flügel vor ihr und grüßt sie mit dem schönsten Gruße: Ave Maria gratia plena! Der ganze Himmel stimmt ein,

Und heit'rer strahlen rings die Wonnen wieder. XXXII, 99.

So wird die heilige Jungfrau gefeiert von den Engeln und Heiligen — regina angelorum, regina omnium sanctorum. Könnte der Dichter sie herrlicher darstellen? Und doch übertrifft er noch im Folgenden diese Verherrlichung und setzt seiner Lobpreisung Mariens die Krone auf. Es ist das Gebet des heiligen Bernhard, wohl die schönste lyrische Stelle der ganzen Dichtung, ein wahres Juwel in dem Goldgeschmeide der erhabenen Gesänge.

Der hl. Bernhard, bei der Betrachtung Mariens in Wonne versinkend und in Liebe entbrennend,

Gleichwie der Morgenstern in Sonnengluth,

erhebt seine Stimme zu ihr und betet:

O Jungfrau, Mutter, Tochter deines Sohnes,
O Magd und Königin, Gebenedeite,
Von Anbeginn die Braut des ew'gen Thrones,
In der der Menschheit Adel sich erneute,
So daß der Schöpfer selbst, die ew'ge Güte,
Sich zum Geschöpf zu schaffen sich nicht scheute.
Du bist's, in deren Schooß die Lieb' erglühte,
An deren Strahl im Reich der ew'gen Wonne
So herrlich diese Himmelsrosʼ erglühte.
Du bist für uns die helle Mittagssonne
Der sel'gen Lieb', und wer noch unten schmachtet,
Für den bist du der Hoffnung Lebensbronne.

Digitized by Google

O Frau, du bist so stark, so hochgeachtet,
Daß jeder Beter, der zu deinen Armen
Nicht flüchtet, flügellos zu fliegen trachtet.
Doch deine Huld erhört nicht nur den Armen,
Der dir sich naht, frei kommst du seinem Weinen
Gar oft zuvor mit freundlichem Erbarmen.
In dir, der Seligen, in dir, der Reinen,
Ist Gnad' und Huld und all des Guten Fülle,
Das die Geschöpfe sonst in sich vereinen. XXXIII, 1—21.

Das ist ein Gebet voll kindlicher Einfalt und zugleich tief durchdacht und groß, Worte, so recht im Geiste des Heiligen gesprochen, Worte, in denen die innigste Gluth des Gefühles mit der Erhabenheit der Gedanken harmonisch sich eint, Worte, die gewiß würdig sind, daß wir sie einen Augenblick betrachten.

Maria ist die Sonne und Wonne des Himmels, weil sie die Heilige und Herrliche ist, und der Hoffnungsbronnen der Erde, weil sie die Mächtige und Gütige ist. Das sind die zwei Hauptgedanken, welche in der Weise ausgeführt werden, daß sie in zwei Strophenpaaren einzeln behandelt, in der umrahmenden Einleitungs- und Schlußstrophe, sowie in der überleitenden Mittelstrophe aber zusammengefaßt sind. So ergibt sich für die Architectonik des Gedichtes eine kunstvoll und doch ungezwungen sich aufbauende zweitheilige Gliederung. Und welche Gedankenfülle liegt in den einfachen Worten! Jene zwei Hauptsätze sind ja wie Knospen, welche hundert Blätter in sich schließen und welche der Dichter nur halb vor unseren Augen entfaltet, so daß wir ihre duftigen Tiefen halb ahnen, halb schauen. Jene drei schönsten Edelsteine in Mariens Krone: Reinheit, Liebe und Demuth, leuchten uns auch hier wieder entgegen gleich zu Anfang, wo er sie Jungfrau, Mutter und Magd nennt, und auf diesen hohen Seelenadel gründet er mit Recht die wunderbare Würde ihrer Gottesmutterschaft; denn wenn der hl. Bernhard sagt, daß die Jungfräulichkeit sie befähigte und die Demuth sie würdig machte, so kann man hinzufügen, daß sie durch den glühendsten Act der reinsten Liebe zu Gott und dem Menschengeschlechte den Sohn Gottes gleichsam vom Himmel herabzog. Die Incarnation erhob Maria in die erhabensten Beziehungen zur göttlichen Trinität, als Tochter, Braut und Mutter, und auf die unergründliche Tiefe des Geheimnisses weist die Bezeichnung hin: „Tochter deines Sohnes." Sie hat theilgenommen an dem Er-

Digitized by Google

lösungswerke, an der Erbauung des himmlischen Jerusalem; deßhalb thront sie auf dem ersten Platze, und weil sie so hoch steht vor Gott, schaut die Menschheit so vertrauensvoll zu ihr auf, und sie hinwiederum blickt gütig nieder und hilft oft, bevor der Sünder sie darum angeht. Begnügen wir uns mit diesen kurzen Andeutungen; nur an das letzte Wort des Gebetes, daß in Maria sich vereine, was immer die Geschöpfe an Güte fassen mögen, möchte ich einen Ausspruch des hl. Thomas anknüpfen: »**Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habet quandam bonitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus**[1]).«

Das ist Bernhards Gebet, welches auf den ersten Blick anmuthet, als sei es der einfache Ausdruck eines frommen Kindergemüthes, bei näherer Betrachtung aber einen ungeahnten Reichthum von tiefen Gedanken entfaltet; es ist eben ein Gebet, das aus einem umfassenden Geiste und einem einfältigen Herzen geflossen ist. Diese Huldigung von Seiten ihres treuesten und glühendsten Verehrers ist gewiß die schönste Krone, welche der Dichter der heiligen Jungfrau windet.

So wendet Maria denn auch ihre Augen liebevoll auf den Betenden, Erhörung lächelnd, da er für Dante um zwei außerordentliche Gnaden bittet: um die Anschauung Gottes und, weil jener wieder in's Leben zurückkehren muß, um das **donum perseverantiae**. Es ist sehr bezeichnend und entspricht ganz dem Geiste des hl. Bernhard, daß er sich nicht direct an Gott selber wendet, sondern Maria um ihre Fürbitte anfleht; sagt er doch selber, die Fürbitte Mariens sei die Leiter, auf welcher wir zu Gott gelangen, denn der Sohn erhöre die Mutter und der Vater den Sohn[2]). Ja, alle Seligen der Gottesstadt erheben die Hände zur heiligen Jungfrau mit vereintem Flehen, und so erscheint sie als die höchste Fürsprecherin, die bei Gott mehr vermag, als die ganze Schaar der Heiligen im Verein.

> Dann wandte sie sich zu dem ew'gen Lichte,
> In das, man nicht darf glauben, daß ein and'res
> Geschöpf so klaren Blickes dringen könne. XXXIII, 43—45.

---

1) Thom. I, q. 25, a. 6, ad 4.
2) In nat. B. M. V. Serm. de Aquaed.

Digitized by Google

Das sind die letzten, auf Maria bezüglichen Verse, es ist der letzte Pinselstrich, der das Bild ihrer Glorie vollendet, und gerade dieser letzte ist noch ein genialer Meisterzug. „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen," sagt der göttliche Heiland in der Bergpredigt; die weißgekleideten Schaaren, die Jungfrauen sind es, die nach der Apokalypse in der nächsten Gottesnähe sich befinden, die dem Lamme folgen, wohin es geht. Die Reinheit, die Jungfräulichkeit ist ja diejenige Tugend, die den Menschen über den Engel hebt, da dieser von Natur rein ist, die den Menschen Gott, dem reinen Geiste, am meisten verähnlicht und ihn so auch am meisten für jene mystische Vereinigung mit Gott, welche wir die Intuition nennen, befähigt. Wenn also Maria so fest und klar, wie kein anderes Geschöpf, in das göttliche Licht schaut, dem Adler gleich, der die Gluth der Sonne mit ungetrübtem Blick erträgt, so liegt darin der Grund, daß sie reinsten Herzens, daß sie die Jungfrau der Jungfrauen ist. So werden wir zuletzt wieder auf den herrlichsten Vorzug Mariens hingewiesen, so erscheint die glorreiche Himmelskönigin und demüthige Magd, die milde Mutter und mächtige Fürsprecherin der armen Erdenpilger schließlich wieder in ihrem schönsten Lichte, als die Unbefleckte. **Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te!**

Blicken wir zurück, so werden wir uns sagen müssen, daß die Stellung, welche Dante der allerseligsten Jungfrau zuweist, eine erhabene, daß sie die einzig wahre, ächt katholische ist, indem sie, wie ein neuerer Erklärer des Dichters sagt, in und zugleich über der Kirche steht. Mit den anderen Heiligen insgesammt thront sie im himmlischen Jerusalem, welches die triumphirende Kirche ist, weil auch ihre Heiligkeit sich gründet auf die Erlösung. Aber sie war nicht in der Weise, wie die übrige Menschheit, auf die Heilsordnung angewiesen, welche die Erlösungsgnade vermittelt; denn durch das unmittelbare, wunderbare Eingreifen Gottes wurde sie vom ersten Momente ihres Daseins an vor dem leisesten Hauche der Sünde bewahrt und zu einer unbegreiflich hohen Würde, zu einer unaussprechlich innigen Vereinigung mit Gott erhoben. Darum steht sie so hoch, daß selbst die Engelwelt, deren Natur doch die menschliche an Vollkommenheit weit überragt, vor ihr sich neigt; so also steht sie noch höher als der höchste Engel über dem himmlischen Jerusalem. Und so zeigt sie uns der Dichter im Glanze

Digitized by Google

ihrer königlichen Macht und Würde, erhaben über alle Creatur, so daß ihm nur noch Eines bleibt, das herrlicher zu schauen ist — der Urquell alles Lichtes, von dem jede geschöpfliche Schönheit nur ein Strahl ist, das ist die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes. Fürwahr, Dante hat ein Bild entworfen von Maria, das wie mit Flammenzügen gezeichnet ist auf einem Hintergrunde von gold'nem Lichte; er hat seiner Verehrung gegen die heilige Jungfrau, von der wir auch anderweitig Zeugniß haben, in wahrhaft großartiger Weise Ausdruck verliehen.

Doch so sehr auch der Dichter unsere Bewunderung verdient, so außerordentlich er auch die heilige Jungfrau gefeiert hat, die schönste Weise der Marienverehrung ist und bleibt die Nachahmung ihres Tugendbeispieles. Vor allem aber sollen wir Priester aus der Betrachtung der Dante'schen Darstellung Anlaß nehmen, mit neuentflammtem Eifer auf dieses erhabene Vorbild hinzuschauen; ist doch einerseits Maria unsere besondere Patronin, der wir besondere Verehrung schulden, und sind doch andererseits jene drei Tugenden, in denen die Heiligkeit Mariens gleichsam gipfelt und die auch aus Dante's Darstellung so licht und lieblich hervortreten, Reinheit, Liebe, Demuth, gerade jene Tugenden, die unser erhabener Beruf in vorzüglichem Maße fordert. Muß derjenige, der am Altare des Herrn stehen soll zwischen Gott und dem sündigen Volke, der das göttliche Wort zu verkündigen und das reinste Opfer darzubringen hat, nicht reine Lippen und Hände, nicht ein reines Herz haben? Ist nicht das ganze Leben des Priesters eine Kette von Selbstverleugnungen, ein dauerndes Opfer hingebender Liebe zu seinen Mitmenschen, wie sie nur aus der starkmüthigen, innigsten Gottesliebe hervorfließen kann? Und hat nicht besonders der Priester, der wie ein Engel im Fleische wandeln und eine königliche Krone tragen soll, jene Demuth nöthig, die allein im Herrn ihre Kraft sucht und so einzig vor der Erhebung, einzig vor dem Falle bewahrt? Zu Maria also, dem leuchtenden Vorbilde dieser priesterlichen Tugenden, wollen wir aufschauen, ihr wollen wir nachstreben, und sie möge uns helfen, sie möge sich zeigen als unsere mächtige, gütige Mutter.

Digitized by Google

XXXVI.

Thraſea Pätus und ſein Verhältniß zum Chriſtenthum.

(Von Dr. O. Wilpert.)

Divitior Crispo, *Thrasea constantior ipso*
Lautior et nitido sis Meliore licet,
Nil adicit penso Lachesis.
Mart. IV, 54, 7.

Zu den eigenthümlichſten Charakteren, die in der römiſchen Kaiſerzeit auftraten, gehört ohne Zweifel Publius Fannius Thraſea Pätus. Geboren zu Patavium um 12 n. Chr. G., mußte er ſich, von dem feilen Senate Neros zum Tode verurtheilt, im Jahre 66 die Adern öffnen laſſen und eines unverdienten Todes ſterben. Manches nun, was wir aus ſeinem Leben wiſſen, läßt eine chriſtliche Deutung zu, ſo daß man[1]) in Thraſea wirklich einen Chriſten ſehen wollte und ſeinen Tod als Martyrertod auffaßte. Beſonders ſcheinen aber folgende Punkte für das Chriſtenthum Thraſeas zu ſprechen:

Daß er einen Kreis von gleichgeſinnten Männern und Frauen um ſich verſammelte;

daß er dem Tode mit Ruhe und Ergebung entgegenſah;

daß ihm Unthätigkeit und Verachtung der Götter zum Vorwurfe gemacht wurde.

Der Anklageſchrift zufolge beſaß nämlich Thraſea „Anhänger oder vielmehr Trabanten, welche noch nicht den Trotz ſeiner Aeußerungen, aber ſein Benehmen und ſeine Manieren nachahmten, ſtarr und finſter“[2]), als wollten ſie den Kaiſer der Ausgelaſſenheit bezichtigen. Auch Frauen gehörten zu dieſen Trabanten; denn in „einer zahlreichen Verſammlung von angeſehenen Männern und Frauen“[3]) befand ſich Thraſea, als ihm die Nachricht ſeiner Verurtheilung gebracht wurde. Daß aber Frauen außer den Gaſt-

---

1) Vgl. Dieffenbach, Chriſtus und Chriſtenthum. Mainz 1877. S. 64 ff.

2) Tac. Ann. XVI, 22: rigidi et *tristes*.

3) Tac. Ann. XVI, 34: inlustrium virorum feminarumque coetum frequentem egerat

Digitized by Google

mählern sich an geselligen Zusammenkünften der Männer betheiligten, war ungewöhnlich[1]). Nun wissen wir, daß Pomponia Grăcina im Jahre 58 wegen ausländischen Aberglaubens, worunter ohne Zweifel das Christenthum zu verstehen ist, angeklagt wurde und vierzig Jahre in beständiger Traurigkeit gelebt habe[2]). Man könnte darum in ihr eine Frau aus der Umgebung Thraseas sehen. Ferner scheint Thrasea in auffallender Weise mit Untergebenen und Niedrigergestellten verkehrt zu haben; wenigstens macht ihm der Ankläger den Vorwurf, daß er es vorgezogen habe, statt in den Senatssitzungen zu erscheinen, sich den privaten Geschäften seiner Clienten zu widmen[3]). Wenn wir nun hören, daß die Christen gerade deßhalb verspottet wurden, weil angeblich ihre „Gemeinden vorwiegend aus geringen Leuten, Handwerkern und alten Frauen bestänben“[4]), könnte man da nicht auch bei dem Kreise, welchen Thrasea um sich versammelte, an Christen denken? Doch sehen wir uns seine Freunde, soweit sie uns namentlich bekannt sind, näher an.

Allerdings finden wir unter ihnen einen Namen, der christlichen Klang hat: Domitius Cäcilianus. Dieser, einer der vertrautesten Genossen Thraseas, erfüllte die traurige Pflicht, als erster die Nachricht der Verurtheilung zu bringen[5]). Vielleicht haben wir in ihm einen Verwandten der Flavier vor uns, aus deren Familie Titus Flavius Clemens, dessen Gemahlin Flavia Domitilla und Nichte Domitilla als Christen bekannt sind[6]). Vielleicht war er auch verwandt mit jenen Cäciliern, zu denen die hl. Cäcilia (gest. 177) gehört. Aus diesen verwandtschaftlichen Beziehungen läßt sich aber kein sicherer Schluß ziehen, da über jenen Domitius Cäcilianus außer der einmaligen Erwähnung bei Tacitus keine weiteren Nachrichten auf uns gekommen sind.

---

1) Friedländer, Sittengesch. Roms I_3, S. 398.

2) Tac. Ann. XIII, 32: continua *tristitia*, ... non cultu nisi lugubri, non animo nisi *tristi*.

3) Tac. Ann. XVI, 22: privatis potius clientium vacavisse.

4) Friedländer a. a. O. III, S. 532, II_2, S. 413. Vgl. dagegen Kraus, Roma sott.$_2$ S. 40 u. 45.

5) Tac. Ann. XVI, 34.

6) Kraus, Roma sott.$_2$ S. 42—44.

Digitized by Google

Dagegen wiſſen wir von anderen Freunden Thraſeas ganz genau, daß ſie Stoiker waren. Daß der Dichter Aulus Perſius Flaccus den Lehren der ſtoiſchen Schule folgte, iſt aus ſeinen Satiren hinreichend bekannt. Er war aber ein Verwandter der Gemahlin Thraſeas und verehrte ihn mit kindlicher Liebe[1]). — Derſelben philoſophiſchen Richtung gehörte Arulenus Ruſticus an[2]). Er bekleidete gerade damals, als dem Thraſea im Senate der Proceß gemacht werden ſollte, das Volkstribunat und beabſichtigte, gegen einen ungünſtigen Senatsbeſchluß Einſprache zu erheben[3]). Von Domitian wurde er 93 oder 94 hingerichtet, weil er den Thraſea und Helvidius gelobt und ſie sanctissimos viros genannt hatte[4]).

Auch der eben genannte Helvidius Priſcus, der Schwiegerſohn Thraſeas, war Stoiker. Im Gegenſatz aber zu anderen Anhängern der Stoa trieb er das Studium der Philoſophie, „um gegen Schickſalsſchläge gerüſtet die Staatsgeſchäfte zu ergreifen", nicht „um unter prächtigem Namen eine träge Unthätigkeit zu verhüllen". Tacitus ſieht in ihm ein Muſter eines Bürgers, Senators, Ehemannes, Schwiegerſohnes, Freundes und nennt ihn einen Mann, der alle Pflichten des Lebens gleichmäßig erfüllte, Reichthümer verachtete, einen ſtandhaften Vertheidiger des Rechten, der Furcht unzugänglich[5]). Zeigte er ſich aber auch gleich ſeinem Schwiegervater als einen unerſchrockenen, freimüthigen Mann und ſtarren Republikaner, ſo iſt er doch keineswegs ein Chriſt. Oder ſollen wir denjenigen mit dieſem Namen belegen, der den Angeber ſeines Schwiegervaters Eprius in Anklagezuſtand verſetzte?[6]) Eine derartige Rache lag einem Chriſten der damaligen Zeit fern. Uebrigens aber klärt uns über ſeine Stellung ganz deutlich die Thatſache auf, daß er als Prätor bei der Grundſteinlegung zur Neuerbauung des kapitoliniſchen Tempels (21. Juni 70) anweſend war und das erforderliche Sühnopfer darbrachte[7]).

---

1) Suet. rell. ed. Reifferscheid p. 74, 5.

2) Plin. ep. I, 5: ut librum recitaret ederetque (Regulus), in quo Rusticum . . . etiam *Stoicorum simiam* appellat.

3) Tac. Ann. XVI, 26.

4) Tac. Agr. 2. Suet. Dom. 10; Cass. D. 67, 13, 2.

5) Tac. Hist. IV, 5. — 6) Tac. Hist. IV, 6.

7) Tac. Hist. IV, 53.

Digitized by Google

Endlich ist noch der Philosoph Demetrius zu nennen. „Der zerlumpte Bettler, der ein Geschenk Caligulas von 200,000 Sesterzen mit Hohn zurückwies, der Neros Drohungen verachtete, Vespasians Unwillen durch einen zur Schau getragenen Trotz herausforderte, seine Verachtung Andersmeinender mit rücksichtsloser Derbheit äußerte, wurde von den bedeutendsten und hochgestelltesten Männern eifrig aufgesucht und mit Ehrfurcht behandelt[1])." Mit Seneka, von welchem er ein Mann von vollendeter Weisheit genannt wird, stellte er Untersuchungen über die Vorsehung an[2]). Mit Thrasea unterhielt er sich gerade, als jenem die Nachricht seiner Verurtheilung gebracht wurde, über das Wesen der Seele und ihre Trennung vom Körper[3]). Doch gibt dies alles uns noch keinen Grund, ihn den Christen zuzuzählen. Denn wir können wohl annehmen, daß Demetrius über das Fortleben im Jenseits ähnliche Anschauungen wie Seneka hatte. Dieser aber spricht bereits in einer Schrift, die er im Jahre 41 verfaßte, ehe er noch zum Erzieher Neros bestimmt war, in der Trostschrift für Marcia, in Ausdrücken, die stark an christliche Anschauungen anklingen. Ihm ist „dieses Leben das Vorspiel eines besseren, der Leib eine Herberge, aus welcher der Geist in seine höhere Heimath zurückkehrt; er freut sich auf den Tag, welcher die Fesseln des Körpers zerreißen werde, den Geburtstag der Ewigkeit, wie er ihn, mit den alten Christen auch im Ausdrucke zusammentreffend, nennt; er schildert den Frieden der Ewigkeit, der uns drüben erwartet, die Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens, das Licht der Erkenntniß, dem dort alle Geheimnisse der Natur sich erschließen; er vergißt auch das Wiedersehen nach dem Tode, das Zusammensein der vollendeten Seelen nicht; er faßt den Tod zugleich als großen Gerichtstag auf, an dem über jeden das Urtheil gesprochen werde". Trotz der Uebereinstimmung mit dem christlichen Unsterblichkeitsglauben ist aber hier nichts, was der stoischen Lehre widerstrebte und sich nicht schon allein aus ihrer späteren Entwickelung und Gestaltung erklären ließe[4]). Zwar muß hinwiederum eingeräumt

1) Friedländer, a. a. O. III. S. 606.
2) Lehmann, Claudius und seine Zeit S. 16.
3) Tac. Ann. XVI, 34.
4) Friedländer, a. a. O. III. S. 624.

Digitized by Google

werden, daß die chriſtliche Geiſtlichkeit die Einfachheit der Kleidung, welche die heidniſchen Philoſophen auszeichnete, annahm[1]). Doch hielt ſie ſich ohne Zweifel in den Zeiten des Demetrius fern von jener offen zur Schau getragenen und verwahrloſten Kleidung eines cyniſchen Philoſophen, für welchen Demetrius ſelbſt gelten wollte[2]). Wenn wir ferner hören, daß Vespaſian ihm ſagen ließ: „Du thueſt alles, damit ich dich tödte, ich aber tödte keinen kläffenden Hund“[3]), ſo mögen die Anſichten, welche Demetrius oft und öffentlich äußerte, unverträglich mit den beſtehenden Verhältniſſen geweſen ſein, laſſen aber doch die einem Chriſten geziemende Mäßigung vermiſſen. Wenn wir nun ſchließlich ſelbſt zugeben würden, daß er identiſch mit dem von Johannes im dritten Briefe empfohlenen Demetrius ſei, ſo wird andererſeits nicht geleugnet werden können, daß die Bekanntſchaft mit Johannes erſt nach des Demetrius Verbannung auf eine Inſel (im Jahre 74) erfolgen konnte, und daß dieſer Demetrius bei dem Tode Thraſeas aller Wahrſcheinlichkeit nach noch Heide war.

Aus den Freunden Thraſeas läßt ſich alſo nicht erkennen, ob Thraſea ſelbſt ein Chriſt war. Vielleicht aber bieten uns die Umſtände, unter welchen ſein Tod erfolgte, einen Beweis ſeiner Geſinnung. Er ſpricht, wie ſchon erwähnt wurde, vor ſeinem Tode mit dem Philoſophen Demetrius über das Weſen der Seele und deren Trennung vom Körper, empfängt mehr heiter als traurig die Nachricht von ſeinem Todesurtheil, tröſtet die weinenden Freunde, hindert die Gattin, mit ihm in den Tod zu gehen, und bringt ſcherzend dem „Befreier“ Juppiter mit ſeinem hervorſtrömenden Blute eine Spende[4]).

Doch fällt es uns keineswegs ſchwer, Aehnliches aus dem

---

1) Kraus, a. a. O. S. 314.

2) Tac. Ann. XVI, 34: Demetrio Cynicae institutionis doctori; Tac. Hist. IV, 40: Demetrio Cynicam sectam professo; Cass. D. 66, 13: Δημήτριος ὁ κυνικός.

3) Cass. D. 66, 13.

4) Tac. Ann. XVI, 34 u. 35. Seine letzten Worte lauten nach Tacitus: „Libamus Jovi liberatori. Specta, iuvenis; et omen quidem di prohibeant, ceterum in ea tempora natus es, quibus firmare animum expediat constantibus exemplis;“ nach Cass. D. 62, 26: „Σοὶ τοῦτο τὸ αἷμα, ὦ Ζεῦ ἐλευθέρε, σπένδω.“

Digitized by Google

heidnischen Alterthum beizubringen. So z. B. unterhielt sich Sokrates vor seinem Ende über die Unsterblichkeit der Seele, sah seinem Tode mit Heiterkeit entgegen, beabsichtigte, von dem ihm dargereichten Gifte etwas einem Gotte zu spenden und erinnerte, bereits dem Tode nahe, seine Freunde daran, dem Asklepius, dem Befreier von körperlichen Uebeln, das schuldige Opfer darzubringen. Dies erzählt uns Plato in ergreifender Weise in seinem Phädon. Dasselbe Buch las aber Cato Uticensis, ehe er selbst Hand an sich legte.

Und hatte nicht kurz vor Thraseas Tode der Philosoph Lucius Annäus Seneka in fast gleicher Weise geendet? In die Pisonische Verschwörung verwickelt, wurde er gleichfalls genöthigt, sich die Adern zu öffnen. Auch er tröstete nach Empfang des Todesurtheils, keineswegs entmuthigt, die ihn umstehenden Freunde, dictirte noch während der Todesqualen seinem Sklaven Worte der Weisheit und brachte ebenfalls „dem Befreier Juppiter" eine Libation[1]). Welche Anschauungen überdies Seneka über das Leben nach dem Tode geäußert hatte, ist bereits gesagt worden. War Thrasea von denselben Ideen durchdrungen, was nicht unwahrscheinlich ist, so konnte er, ohne Christ zu sein, sagen: „Tödten zwar kann mich Nero, aber mir nicht schaden[2])."

Außerdem erscheinen in der römischen Kaiserzeit öfter „die Hausphilosophen als Begleiter und Tröster bei der Vorbereitung zum Tode . . . Als Julius Canus, von Caligula zum Tode verurtheilt, den Gang zu jenem Hügel antrat, wo, wie Seneka sagt, dem Kaiser tägliche Opfer dargebracht wurden, begleitete ihn sein Philosoph unter Gesprächen über seine gegenwärtigen Gedanken und den Zustand seiner Seele". „Rubellius Plautus, der die Mörder Neros erwartete, ohne einen Fluchtversuch zu machen, war von den Philosophen Musonius Rufus und Cöranus in dem Entschlusse bestärkt worden, den Tod einem angstvollen und ungewissen Leben vorzuziehen[3])."

Endlich haben wir noch den Vorwurf der Unthätigkeit und der Verachtung der Götter in den Kreis unserer Erörterungen zu ziehen.

1) Tac. Ann. XVI, 62—69. — 2) Cass. D. 61. 15, 4.

3) Seneca, de tranqu. an. 14. Tac. Ann. XVI, 59. — Friedländer, a. a. O. III. S. 592.

Digitized by Google

Da Thraſea ſich bis zum Jahre 63 ſehr rege am öffentlichen Leben betheiligte[1]), ſo konnte es nicht unbeachtet bleiben, als er ſeinen ſtaatsbürgerlichen Pflichten nach keiner Richtung hin nachkam. Als gewöhnlicher Bürger hätte er bereits bei der feierlichen Eidesleiſtung zu Beginn eines jeden Jahres erſcheinen müſſen, er fehlte aber[2]). Nun war Thraſea auch Senator und ſogar Prieſter! Im Senate, wo er ſonſt in ganz unbedeutenden Angelegenheiten[3]) das Wort ergriffen hatte, zeigte er ſich nicht mehr. Obſchon er dem Prieſtercollegium der Fünfzehnmänner angehörte, welchen es oblag, die ſibylliniſchen Bücher aufzubewahren und aufzuſchlagen, hielt er ſich doch von den öffentlichen Gebeten für das Wohl des Kaiſers fern[4]). Außerdem opferte er auch als Privatmann nicht für das Wohl und die göttliche Stimme des Kaiſers[5]) und glaubte nicht an die Gottheit der Poppäa, der verſtorbenen Gemahlin des Kaiſers[6]). Von ſeinem Standpunkte aus konnte ihm daher der Ankläger mit Recht den Vorwurf machen: spernit religiones, abrogat leges, er verachtet die Religion, erkennt die Geſetze nicht an.

Nehmen wir nun an, Thraſea ſei im Jahre 63 Chriſt ge-

---

1) Tac. Ann. XVI, 22: *assiduum* olim et *indefessum*, qui vulgaribus quoque consultis semet fautorem aut adversarium ostenderet, triennio non introisse; 28: denique agere senatorem . . . *solitus* veniret, censeret, quid corrigi aut mutari vellet; Cass. D. 62, 26, 3: ὅτι οὔτε ἐς τὸ βουλευτήριον συνεχῶς ὡς οὐκ ἀρεσκόμενος τοῖς ψηφιζομένοις ἀπήντα.

2) Tac. Ann. XVI, 22: principio anni vitare Thraseam solemne *iusiurandum;* 28: (Marcellum) requirere . . . in iureiurando *civem*.

3) Tac. Ann. XVI, 22: qui *vulgaribus* quoque consultis semet fautorem aut adversarium ostenderet; XIII, 49: cur . . . tam *levia* consectaretur?

4) Tac. Ann. XVI, 22: nuncupationibus votorum non adesse, quamvis quindecimvirali sacerdotio praeditum; 28: requirere se (Marcellum) in senatu consularem, in votis sacerdotem; 27: cum plerique adepti consulatum et sacerdotio hortorum potius amoenitati inservirent.

5) Tac. Ann. XVI, 22: nunquam pro salute principis aut caelesti voce immolasse; Cass. D. 62, 26, 3: οὔτε ἔθυσε τῇ ἱερᾷ αὐτοῦ φωνῇ ὥσπερ οἱ ἄλλοι.

6) Tac. Ann. XVI, 21: dum deum honores Poppaeae decernuntur, sponte absens, funeri non interfuerat; 22: eiusdem animi est Poppaeam divam non credere.

Digitized by Google

worden, so hätten wir darin eine Erklärung für sein Verhalten. Denn als Christ mußte er sich von dem heidnischen Göttercult, der das gesammte römische Staatswesen durchdrang, fernhalten und konnte sich eben deßhalb auch nicht an den Senatssitzungen betheiligen, da hier jeder Senator vor Beginn der Verhandlungen Weihrauch bei dem Götterbilde zu opfern hatte. Ferner steht fest, daß den Christen im Allgemeinen Gottlosigkeit und Unthätigkeit vorgeworfen wurde[1]). Wenn uns auch kein anderes Beispiel zu Gebote stände, so beweist es hinlänglich der unter Domitian zugleich mit seiner Gemahlin Flavia Domitilla angeklagte Flavius Clemens[2]). Er wurde, obgleich ein naher Verwandter des Kaisers, zum Tode verurtheilt, während seine Gemahlin das Loos der Verbannung traf.

Doch wurde derselbe Vorwurf der Gottlosigkeit sowohl, als der Unthätigkeit auch gegen Männer erhoben, die nichts weniger als Christen waren. Trotz der ziemlich verkommenen Sitten der Kaiserzeit war „die regelmäßige Betheiligung am Gottesdienste eine so allgemeine, daß die gänzliche Unterlassung der üblichen heiligen Gebräuche Anstoß erregte oder doch auffiel". Aehnlich wie gegen Thrasea erhoben sich „gegen den Philosophen Demonax in Athen Ankläger, weil man ihn niemals opfern sah . . . Der Ankläger des Apulejus, Licinius Aemilianus, hatte wegen seiner Irreligiosität den Beinamen des aus Vergil bekannten Mezentius erhalten. Niemals hatte er zu einem Gotte gebetet, nie einen Tempel besucht". Sodann „stimmten in der Abschließung vom Staatsleben der Epikuräismus und Stoicismus mit dem Christenthum überein"[3]), wenn auch die Philosophen ihr Verhalten aus einem andern Grunde zu rechtfertigen suchten. Philosophische Studien benutzten aber nach des Tacitus Bericht[4]) sehr viele, um ein unthätiges Leben durch einen prunkenden Namen zu beschönigen.

---

1) Tertullian. Apol. 10: sacrilegi et maiestatis rei convenimur (vgl. Kraus, Roma sott.$_2$ p. 48); 42: infructuosi in negotiis dicimur.

2) Cass. D. 67, 14: ἐπενέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν; Suet. Dom. 15: contemptissima *inertia*.

3) Friedländer, a. a. O. III. S. 497 u. 549.

4) Tac. Hist. IV, 5: Helvidius . . ingenium . . studiis dedit, non, ut plerique, quo nomine magnifico segne otium velaret.

Digitized by Google

Aber es waren nicht gerade philosophische Gründe, welche Thrasea vom öffentlichen Leben fortriefen, sondern gewisse äußere Verhältnisse.

Von seinem ersten, uns bekannten öffentlichen Auftreten an im Jahre 57 hatte Thrasea stets rücksichtslos und offen seine Gesinnung gezeigt. So konnte er z. B. nicht bewogen werden, als Nero die Juvenalien vom Jahre 59 eingesetzt hatte und selbst als tragischer Sänger die Bühne betrat, dem kaiserlichen Schauspieler einen erzwungenen Beifall zu spenden. Er hielt sich darum fern[1]), obwohl er wußte, daß er sich dadurch das Mißfallen des Kaisers zuzog und zwar um so mehr, als er selbst in jungen Jahren in seiner Vaterstadt bei Spielen in Costüm Gesänge aus Tragödien vorgetragen hatte. — Noch mehr verletzte er Nero, als nach dem gewaltsamen Tode der Agrippina im Senate Dankfeste beschlossen werden sollten. Nach dem Berichte des Tacitus ließ er die ersten darauf bezüglichen Anträge entweder mit Stillschweigen oder, indem er höchstens kurz die Annahme erklärte, an sich vorübergehen und verließ dann die Senatssitzung, ehe sie geschlossen; nach Cassius Dio ging er sogar gleich nach der Verlesung der kaiserlichen Botschaft hinaus, „weil er nicht sagen konnte, was er wollte, aber nicht sagen wollte, was er konnte“[2]). — Im Jahre 62 sollte den Prätor Antistius ein Todesurtheil treffen, weil er ein Schmähgedicht gegen den Kaiser veröffentlicht hatte. Thrasea aber hielt Verbannung auf eine Insel für eine durchaus angemessene Strafe und erinnert daran, daß für römische Bürger Henker und Strick längst abgeschafft seien. Seine Ansicht drang durch; doch wagten die Consuln den Senatsbeschluß nicht zu protocolliren, bevor nicht der Kaiser seine Ansicht kundgegeben. Trotzdem dieser nun eine zwar ironische, aber ziemlich deutliche schriftliche Antwort gab, ließ sich Thrasea bei seiner gewohnten Charakterfestigkeit von seiner Ansicht nicht abbringen und seinem Vorgange folgten die übrigen Senatoren[3]). — In demselben Jahre wurde Claudius Timarchus, ein sehr wohlhabender und einflußreicher Bürger Kretas, angeklagt, weil er übermüthiger Weise den Senat herabgesetzt und

1) Cass. D. 62, 26, 3; Tac. Ann. XIV, 15; XVI, 21; Suet. Nero 46.
2) Tac. Ann. XIV, 12; Cass. D. 61, 15, 2.
3) Tac. Ann. XIV, 48 u. 49; XVI, 21.

Digitized by Google

behauptet hatte, in seiner Macht läge es, ob den Consuln, die Kreta verwaltet hätten, von der Provinz Dank gesagt würde. Thrasea nun gab sein Urtheil dahin ab, daß der Angeklagte aus Kreta verbannt werden solle, fügte aber auf das allgemeine Wohl des Staates zielende Bemerkungen hinzu. In diesen kennzeichnete er zwar deutlich den Uebermuth der Provinzialen, wies aber auch darauf hin, daß der Senat und die Magistrate allzu nachsichtig gegen jene seien. Obschon die Ansichten Thraseas allgemeine Billigung fanden, so kam doch ein Senatsbeschluß nicht zu Stande, da die Consuln es ablehnten, einen bezüglichen Vorschlag auf die Tagesordnung zu bringen[1]).

Ohne Zweifel sprach Thrasea auch bei anderen Gelegenheiten mit Freimuth, falls es nothwendig war, seine Ansicht aus und handelte ohne Rücksicht auf den Unwillen, den er beim Kaiser hervorrief, sowie er es mit seiner aller Lobdienerei feindlichen Gesinnung vereinbar hielt. Warum er sich aber zu diesem Auftreten berechtigt glaubte, ergibt sich aus seinen eigenen, bei Cassius Dio[2]) überlieferten Worten: „Wenn mich allein Nero tödten wollte, so würde ich den anderen, die ihm überaus schmeicheln, in hohem Maße Verzeihung angedeihen lassen. Wenn er aber auch von jenen, die ihn gewaltig loben, die Mehrzahl theils getödtet hat, theils noch unschädlich machen wird, wozu soll da einer, der sich vergeblich schlecht aufführt, nach Sklavenart umkommen, da es ihm gestattet ist, für die Freiheit der Natur seine Schuld zu zahlen? Denn von mir wird noch in der Zukunft gesprochen werden, von diesen aber nur davon, daß sie abgeschlachtet wurden." Für die Freiheit also zu sterben, galt ihm besonders ruhmvoll. Darum verehrte er auch die Freiheitshelden der früheren Zeit so hoch, feierte bekränzt mit seinem gleichgesinnten Schwiegersohne Helvidius die Geburtstage des Brutus und Cassius[3]), schrieb eine Biographie Cato des Jüngeren[4]). Wie schmerzlich mußte es ihn berühren, wenn er die Willkür und Grausamkeit Neros, die Schmeichelei des Senates und der Höflinge sah! Deutlich genug gab er seinem Unmuthe über die Zeitverhältnisse schon damals Ausdruck, als er nach dem gewaltsamen Tode der Agrippina den Senat verließ.

1) Tac. Ann. XV, 20—22. — 2) 61, 15, 3.
3) Juven. V, 36. — 4) Plut. Cat. min. 37, 1.

Digitized by Google

Daß Thraſea mit ſeiner Unzufriedenheit nicht allein ſtand, beweiſt unter anderm die weite Ausdehnung der Piſoniſchen Verſchwörung, deren Urſprung bis auf den Brand Roms (64) zurückgeht. Charakteriſtiſch iſt die Aeußerung eines an der Verſchwörung betheiligten Militärtribuns, welcher dem Kaiſer auf die Frage, wie er ſeinen Fahneneid habe brechen können, antwortete: „Weil ich dich haſſe, und ich habe angefangen, dich zu haſſen, ſeitdem du der Mörder deiner Mutter und deiner Gattin und ſeitdem du Wagenlenker, Schauſpieler und Mordbrenner geworden biſt[1]).“

Des Kaiſers Ungnade zeigte ſich offen ſchon im Jahre 63. Als nämlich Thraſea nach der Niederkunft der Poppäa mit den übrigen Senatoren beglückwünſchen wollte, wurde er nicht vorgelaſſen. Doch ertrug er dieſe Schmach, die ihm den drohenden Tod vorher zu verkünden ſchien, unbewegten Sinnes. Zwar ſoll der Kaiſer ſich ſpäter vor Seneka geäußert haben, er ſei mit Thraſea wieder ausgeſöhnt, und Seneka ihm wegen ſeiner Milde Glück gewünſcht haben[2]). Wenn aber jene Bemerkung des Kaiſers fiel, ſo war ſie offenbar nicht aufrichtig und ſollte den Thraſea nur vorläufig beſchwichtigen und vielleicht zu weiteren Unvorſichtigkeiten reizen. Doch Thraſea wußte Unerſchrockenheit mit Beſonnenheit zu verbinden. Daher ſcheint ihn Rückſichtnahme auf ſeine Familie beſtimmt zu haben, ſich von nun an auf paſſiven Widerſtand zu beſchränken und in ländlicher Zurückgezogenheit ſich etwaigen Angebern zu entziehen. Daß das Wohl ſeiner Familie ihm mehr am Herzen lag, als pedantiſches Feſthalten an gewiſſen Grundſätzen, bewies er ebenſo ſpäter, als er ſeine Gattin abhielt, ihm im Tode zu folgen; denn er wollte nicht die Tochter nach Verbannung ihres Gemahls des einzigen Schutzes berauben. Uebrigens hatte ſich kurz vor Thraſea im Jahre 62 auch ein anderer, ſehr einflußreicher Mann einem ſtilleren Leben zugewendet, als der Hof ihm bieten konnte, L. Annäus Seneka, und zwar aus einem ähnlichen Grunde, weil er nämlich Nachſtellungen für ſein Leben befürchtete[3]). Aber ſowohl Seneka als Thraſea ſollten nur wenige Jahre ihr friedliches Leben genießen.

Allerdings konnte im Jahre 66 gegen Thraſea auf Grund

1) Peter, Geſchichte Roms III$_2$, S. 322. — 2) Tac. Ann. XV, 23.
3) Tac. Ann. XIV, 56.

Digitized by Google

derselben Gesetze eingeschritten werden, die später gegen die Christen benutzt wurden[1]). Auch er machte sich eines Sacrilegiums schuldig, weil er nicht für das Wohl des Kaisers opferte, die Gottheit der Poppäa nicht anerkannte. Auch ihm wurde murmuratio contra felicitatem temporum[2]), nicht minder coïtio clandestina oder illicitum collegium zur Last gelegt. Aber trotzdem sind wir nicht zur Annahme berechtigt, daß Thrasea des Christenthums wegen vor Gericht gestellt wurde. Denn da er nun einmal der Ungnade des Kaisers verfallen, konnte er, auch ohne selbst Christ zu sein, auf Grund derselben Gesetze angeklagt werden. „Wie soll sich aber jemand wundern, wenn derartige Männer, wie Thrasea, angeklagt wurden, da mancher, weil er auf dem Markte wohnte und Werkstätten vermiethete oder auch einige Freunde bei sich aufnahm, verurtheilt und hingerichtet wurde[3])!" So sehr war Neros Argwohn und Willkür gestiegen!

Gewiß hat Thraseas Tod etwas Tragisches an sich. Er war, von den besten Absichten beseelt, ein begeisterter Anhänger einer Freiheit, welche das römische Volk seiner Zeit nicht einmal zu begreifen im Stande war. Und so unterlag er im Kampfe für ein Ideal, dessen Verwirklichung überhaupt nicht eintreten konnte. Bei seinem Tode stellte er sich selbst gewissermaßen als Muster eines freiheitliebenden Mannes von unbeugsamer Gesinnung hin. Als einem solchen Vorbilde suchten ihm daher nicht nur Mitglieder seiner Familie, sondern auch Freunde derselben nachzueifern.

Auf den Muth, der Thrasea selbst und seine nächsten Verwandten beseelte, mochte wohl das Beispiel jener älteren Arria, seiner Schwiegermutter, nicht ohne Einfluß gewesen sein. Ihr Gatte Cäcina Pätus hatte sich an einer Verschwörung betheiligt und sollte gefangen nach Rom geführt werden. Gehindert, auf demselben Schiffe ihren Gatten zu begleiten, folgte sie auf einem kleinen Kahne dem Schiffe, das Cäcina trug. Als die Stunde kam, wo dieser genöthigt war, sich selbst den Tod zu geben, ergriff

1) Kraus, a. a. O. S. 40.

2) Tac. Ann. XVI, 22: prosperas principis res spernit; 29: pacem illi per orbem terrae, an victorias sine damno displicere?

3) Cass. D. 62, 27.

Digitized by Google

Arria den Dolch, ſtieß ſich ihn in die Bruſt und reichte ihn dem Gatten mit den Worten: »Paete, non dolet.« Vergebens hatte ſie vorher ihr Schwiegerſohn Thraſea Pätus beſchworen, ſich zu erhalten. Auf ſeine Frage: „Willſt du denn, daß deine Tochter mit mir ſterbe, wenn ich untergehen muß?“ antwortete ſie: „Ja, wenn ſie mit dir ſo lange und ſo einträchtig gelebt hat, wie ich mit Pätus[1].“ Dieſe Tochter, die jüngere Arria, die Gattin Thraſeas, wollte ihrer Mutter nicht nachſtehen, wurde aber von ihrem Gatten bewogen, weiter zu leben. Ihre und Thraſeas Tochter Fannia bewies ſich ebenfalls der Mutter und Großmutter würdig. Sie begleitete ihren Gemahl Helvidius Priscus zweimal in die Verbannung; nach ſeiner Hinrichtung wurde ſie ſeinetwillen zum dritten Male verbannt. Denn ſie bekannte frei, daß ſie dem Herennius die Papiere ihres Mannes gegeben habe, damit dieſer das Leben des Helvidius beſchreiben könnte, ſtellte aber jede Mitwiſſenſchaft ihrer Mutter in Abrede[2]. — Helvidius Priscus, den wir ſchon oben genannt haben, trat ganz und gar in die Fußtapfen ſeines Schwiegervaters. Durch ſeinen rückſichtsloſen Freimuth bereitete er ſich gleichfalls den Untergang. Denn er hörte nicht auf, trotz der äußerſten Langmuth Veſpaſians die Monarchie herabzuſetzen und die Demokratie zu loben, und reizte andere dazu auf, „als ob es die Aufgabe der Philoſophie ſei, die Regierung mit Koth zu bewerfen, die Maſſen aufzuregen, das Beſtehende umzuſtürzen und Umwälzungen herbeizuführen“[3]. Schließlich wurde er von Veſpaſian verbannt und, als er auch dann nicht aufhörte, gegen den Kaiſer zu wirken, getödtet. Sein Sohn deſſelben Namens, Thraſeas Enkel, wurde unter Domitian hingerichtet, weil er angeblich durch ein Spottgedicht des Kaiſers Zorn erregt hatte.

Deſſelben Todes ſtarben Arulenus Ruſticus und Herennius Senecio, die wir ebenfalls ſchon erwähnt haben, jener, weil er Thraſea und ſeinen Schwiegerſohn Helvidius geprieſen, dieſer, weil er eine Lobſchrift auf denſelben Helvidius verfaßt hatte. „Der eigentliche Grund war aber kein anderer, als daß ſie bei aller Mäßigung und Zurückhaltung dennoch ihren freiheitsliebenden,

1) Vgl. Friedländer, a. a. O. I$_3$, S. 424; Lehmann, Claudius und ſeine Zeit S. 207.

2) Friedländer, a. a. O. I$_3$, S. 425.

3) Cass. D. 66, 12; Suet. Vesp. 15.

Digitized by Google

unabhängigen Sinn nicht in dem Maße hatten verhehlen können, wie es der Kaiser Domitian verlangte[1])." Als einen zweiten Grund für den Tod Senecios führt Cassius Dio[2]) etwas Aehnliches an, dessen unter anderm Thrasea bezichtigt wurde, „weil er sich nach der Quästur während seines langen Lebens um kein Amt mehr bewarb", d. h. mit anderen Worten, weil er sich nach der Bekleidung der Quästur von allen Staatsgeschäften fernhielt.

Aus den bisherigen Erörterungen werden wir zur Genüge ersehen, daß alles, was für das Christenthum Thraseas zu sprechen scheint, ohne Schwierigkeit eine heidnische Auslegung zuläßt. Es müßten darum noch andere Gründe hinzukommen, um Thrasea mit Gewißheit dem Christenthume zuweisen zu können.

Aus der Zeit vor 63, d. h. vor jenem Wendepunkte, an welchem er sich vom öffentlichen Leben zurückzog, könnte zwar noch ein Umstand Thraseas Hinneigung zum Christenthume verrathen. Im Jahre 58 wollte er nämlich nicht gestatten, daß die Syrakusaner ihre Gladiatorenspiele vermehrten. Wenn wir in Betracht ziehen, daß wir, abgesehen von Seneka, der allerdings in einer seiner spätesten Schriften jene Menschenschlächtereien verdammt, fast in der ganzen römischen Literatur kaum einer Aeußerung des Abscheues gegen dieselben begegnen[3]), so könnten wir annehmen, daß Thrasea aus Gründen der Menschlichkeit, die auch diejenigen des Christenthums sind, sich bewogen sah, jene rohen Vergnügungen wenigstens zu beschränken, da er sie nicht beseitigen konnte. Doch gibt die Stelle bei Tacitus[4]) nicht genügend Aufschluß über die Gründe, welche Thrasea veranlaßten, in einer Sache, die allen übrigen so unbedeutend schien, daß man seinen Widerspruch als Kleinigkeitskrämerei bezeichnete, das Wort zu ergreifen.

Und so werden wir zwar Thrasea zu den edelsten Männern rechnen können, welche das Heidenthum hervorgebracht hat, werden aber in ihm trotz aller seiner trefflichen Eigenschaften wohl einen freimüthigen und charakterfesten Stoiker, aber keinen Christen zu bewundern haben.

---

1) Peter, Geschichte Roms III$_3$, S. 500. — 2) 67, 13, 2.
3) Friedländer, a. a. O. II$_2$, S. 274. — 4) Ann. XIII, 49.

Digitized by Google

XXXVII.

Der Humanist Mathias Bredenbach als Exeget.

(Von Richard Heinrichs.)

(Schluß.)

III. Der apologetische und zeitgeschichtliche Charakter der Exegese Bredenbach's.

Ein Mann, der, wie wir gesehen, in solch herrlicher Weise die kirchliche Autorität vertheidigt, verdient gewiß Gehör und Glauben, wenn er die Mißstände schildert, die sich in's Heiligthum eingeschlichen hatten. Daß er dieses frei und unbefangen thut, beweist ihn eben als einen Richter, der mit gerechter Wage wägt, als einen getreuen Schilderer seiner Zeitverhältnisse. Wiederholt kommt er auf ein Hauptübel seiner Zeit, auf die Art, wie die Beneficien vergeben wurden, zu sprechen. ‚Niemand möge so thöricht sein, anzunehmen, Gott werde billigen, daß allenthalben (passim) die reichsten Stellen solchen übertragen werden, die in ihrem Leben nichts weniger geleistet haben, als was die Verwaltung jener Stellen erfordert. Wer wollte wohl glauben, daß ungelehrte, zügellose, dumme Menschen bisweilen im Vertrauen auf Macht, Reichthum, Geschenke, Gunst der Verwandten zu den höchsten Würden in der Kirche gelangen? Wer wollte wohl glauben, Gott werde gutheißen, daß viele, durch unersättliche Habsucht gestachelt, kein Ende machen, die kirchlichen Beneficien zu häufen, Pensionen zu erlangen und ungeheuere Abgaben von denen zu fordern, welchen sie niemals die geringsten Dienste geleistet haben, noch zu leisten gedenken? Man kann wahrnehmen, daß die, welche infolge glücklicher Geistesanlage sich etwas Mühe geben und Gutes leisten, doch gerade dieses Gute, wenn die Gelegenheit sich bietet, sich und ihre Verwandten zu bereichern und zu hoher Stellung zu bringen, so beflecken, daß durch das vielfache Aergerniß

Digitized by Google

und andere Uebel doppelt mehr Böses daraus folgt, als jenes Gute, das sie geleistet. Wie vieles wird verdeckt durch die sogenannten Dispensationen, was Niemand, der die Sache völlig durchschaut, billigen wird. Ich glaube, daß die Bischöfe selbst die meisten nicht gewähren würden, wenn sie nicht durch die Vorspiegelungen jener, welche dispensirt werden wollen, hintergangen würden. Wer glaubt, daß solcherlei Gott gefalle? Wenn ein Bischof oder Priester sogar den, welchen er als Privatmann haßt, nicht von den Sünden absolviren will, obschon jener rechte Bußgesinnung hat, oder den, welchem er als Privatmann zugethan ist, absolvirt ohne die erforderliche Bußgesinnung, wer glaubt, daß diese Absolution und jene Ligation Giltigkeit habe vor Gott[1])?'

‚Die studirende Jugend,' so mahnt er darum[2]), ‚möge lernen als Ziel für ihre Studien nicht etwa die Reichthümer dieser Welt oder ein faules Leben, sondern das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sich vorzusetzen. Sonst können die Jünglinge nicht dem Herrn Jesus folgen. Thun sie das, dann ist kein Zweifel, daß Gott ihnen so viel zeitlich Gut geben wird, als genug ist, um das Leben bequem, fromm, ehrbar hinzubringen und das mit viel mehr Ruhe und geistigem Genuß, als jene haben, die dem Krösus in ihrem Reichthume gleichkommen. Auch jene, welche die kirchlichen Beneficien zu vergeben haben, mögen lernen, welchen sie dieselben übertragen müssen, ob Reichen und Trägen oder vielmehr Eifrigen und Fleißigen, die durch ein religiöses, frommes Leben sich empfehlen. Sie mögen aus dem Beispiele des Herrn lernen, nicht auf die Person zu sehen, sondern aus allem Volke die, welche den Herrn fürchten und Gerechtigkeit thun, mit Beneficien und kirchlichen Würden auszustatten. Die Ungebildeten und Geizigen müssen belehrt werden, daß sie sich nichts einbilden und mit aufrühreriſchen Klagen die gelehrten und gebildeten und glücklicheren Männer nicht belästigen, wenn sie diese zu kirchlichen Würden befördert sehen, als ob ihnen diese gebührten, deßhalb, weil der Herr sich Fischer auserwählt. Anders ist die Auswahl für Gott und

1) Comment. in psalm. 57, p. 324.

2) Comment. in Matth. c. 3, p. 21.

Digitized by Google

anders für die Menschen. Gott kann den, welchen er erwählt hat, unterrichten, gerecht und zu allem geeignet machen, wie er es mit den Aposteln gethan, um die Herrlichkeit seiner Macht zu zeigen. Das vermag aber der Mensch nicht. Wie dieser also Niemanden wegen Reichthums, Macht, Adels, Verwandtschaft, Freundschaft wählen darf, so auch nicht wegen entgegengesetzter Eigenschaften. Sondern solche, in denen er wahre Weisheit, ächte Gottesfurcht, Liebe zur Wahrheit, Abscheu vor Geiz und allen Lastern wahrnimmt, wird er zu befördern trachten, ob sie nun reich oder arm, adelig oder unadelig, verwandt oder nicht verwandt, befreundet oder nicht befreundet sind. Das heißt, nicht auf die Person des Menschen sehen.'

Zu Matth. 7: ‚Gebet nicht das Heilige den Hunden, noch werfet Perlen vor die Säue,' heißt es: ‚Möchte das doch nicht bei vielen Priestern zutreffen, deren schmutziges, unreines Leben alle verabscheuen, weil es eben mit dem Priesterthum, gleichsam mit dem leuchtendsten Edelstein verbunden ist. Wenn dieser Edelstein fehlte, würde sie Niemand tadeln, weil sie für ihre Verhältnisse und Veranlagung nichts Unwürdigeres zu thun scheinen, als wie wir die rohe, ungebildete Menge meistens leben sehen. Möchten das doch jene reiflich erwägen, welche die kirchlichen Beneficien vergeben. Die meisten von ihnen forschen zumal in unserer Zeit aus gar großer Nachlässigkeit nicht nur nicht nach, ob die würdig sind, welchen sie die Beneficien übertragen, sondern sie übertragen sie aus sacrilegischem Geiz für Geld an solche, die sie offenbar als äußerst Unwürdige erkennen. Was glauben wir, werden diese hören, wenn der Hausvater zurückkehrt und von den geliehenen Talenten Rechenschaft fordert? Was soll mit denen geschehen, die die anvertrauten Schätze der Kirche, jene furchtbaren Geheimnisse des Leibes und Blutes des Herrn, die Sorge und das Heil der Seelen, für welche Christus gestorben ist, den Hunden und Schweinen vorwerfen? Durch die Schuld solcher ist es gekommen, daß heute der Anblick der Kirche so bejammernswerth ist, daß keine menschlichen Kräfte mehr hinreichen, um die Hunde und Schweine auszutreiben. Ich sage das

Digitized by Google

zum Frommen aller Gutgesinnten. Ich weiß sehr wohl, wie viele höchst treffliche Priester auch jetzt noch sind, die auf's tiefste betrauern, was ich jetzt beklage; von meiner Kindheit an habe ich dem Priesterstande wohl gewollt. Keine andere Zuflucht gibt es, als was beim Evangelisten steht: „Bittet und es wird Euch gegeben werden." Alles wäre auf's äußerste bejammernswerth, wenn nicht der Herr, durch unsere Bitten bewogen, auf uns sehen würde. Nichts ist wirksamer, um alles zu erlangen, wie hoch es auch sein mag, als aus ganzem Herzen mit heißen Bitten zu Gott dem Herrn, dem besten, gütigsten Vater, seine Zuflucht zu nehmen. Es ist nicht schwer, das unreine Leben der Priester unter Schmähungen herabzuzerren, das thun die feigsten und gottlosesten Menschen ohne alles Maß. Aber machen, daß wir bessere Priester erhalten, darauf kommt's an, da liegt die Arbeit. Dahin müssen wir alle unser ganzes Streben richten, dahin unsere Kinder erziehen, das mit unablässigen Bitten von Gott erringen. Denn die Bischöfe und Priester sind es, die das Schiff lenken, auf dem wir fahren. Wer aber sollte nicht auf's höchste unsere Thorheit bewundern, wenn wir, als ob es sich um ein Spiel handelte, für die schwierigsten und gefährlichsten Arbeiten Knaben verwenden, die in allen Dingen unerfahren sind, und sich nicht um das Heil des Schiffes, sondern um die Anfüllung und Wollust ihres Bauches kümmern[1]).'

‚Der Stand der Priester,' wird mit Recht an einer andern Stelle[2]) gemahnt, ‚muß der freieste sein von allen Sorgen dieser Welt. Wenn doch Jemand hiervon diejenigen überzeugen könnte, welche, obwohl sie Priester sind, nicht nur von Vormundschaften und geschäftlichen Verwickelungen sich nicht enthalten, sondern sogar Handel und dergleichen treiben. Es ist nicht zu verwundern, daß das Schiff der Kirche von schrecklichen Stürmen umhergeschleudert wird, da so tiefen Schlaf diejenigen schlafen, welche die Stelle Christi in der Führung des Schiffes übernommen haben.'

Indem die von der Kirche abgefallenen beweibten Priester an ihr Gelübde erinnert werden, richtet Bredenbach sich an die einem

1) L. c. c. 7, p. 70 f. — 2) L. c. c. 8, p. 91.

Digitized by Google

unreinen Leben ergebenen Priester und Mönche überhaupt: ‚Wenn es unmöglich ist, im Cölibat zu leben, warum sind sie denn so thöricht gewesen, daß sie gelobt haben; wenn es möglich ist, warum sind sie so treulos, daß sie das Gelobte nicht halten? Aber ich kann mir nicht einreden, daß sie jemals aufrichtigen Sinnes die Keuschheit gelobt haben, sondern aus List, mit Hintergedanken, aus Trägheit, um unter solchem Vorwande in die Muße der Priester und in die kirchlichen Schätze sich einzuschleichen. Ebenso (wie von den beweibten Priestern) denke ich von denen, welche zwar nicht heirathen, aber doch in Hurerei und Ehebrüchen unablässig sich wälzen wie Schweine im Schmutze. Welche aufrichtigen Sinnes gelobten, die geloben nicht, damit sie reiche Stellen erlangen und dann in trägster Muße, in thierischen und schändlichen fleischlichen Genüssen leben, sondern sie entmannen sich selbst um des Himmelreiches willen, damit sie von jenen Sorgen, welche die Ehe mit sich führt, befreit, geeignet seien, um Gott und seiner Kirche zu dienen. Diese mit Ernst übernommene Lebensführung unterdrückt unter Anrufung der göttlichen Hilfe und damit verbundenem heiligem Leben leicht jene thierischen Flammen der Wollust[1].‘

Bredenbach anerkennt, wie wir sehen, voll und ganz die Uebelstände an den Trägern der kirchlichen Autorität und verurtheilt sie mit den schärfsten Worten. *Aber diese Wahrnehmungen hindern ihn nicht, in der ‚Reformation‘ nichts anders als die kirchlich sociale Revolution zu erblicken und die Träger der wahren Autorität vor ihren Angriffen zu schützen*[2]).

Von besonderer Wichtigkeit sind die Auslassungen Bredenbach's über die *Forderung eines freien Concils* seitens der Häretiker. Man ersieht daraus, daß es mitten in den Wirren der Reformationszeit selbst unter den Laien in Deutschland Männer gab, die mit größter Klarheit die Gesinnungen, die sich hinter jener Forderung verbargen, durchschauten und bei allseitiger Kenntniß der kirchlichen Lehre und Einrichtungen die Rechte des Papstes zu vertheidigen verstanden: ‚Wie oft hat der römische Papst und der Kaiser die Protestanten zum Concil gerufen; die aber haben sich geweigert, wenn es nicht, wie sie sagten, ein freies sei und in

1) L. c. c. 19, p. 174. — 2) Cf. l. c. c. 7, p. 75; c. 16, p. 154.

Digitized by Google

Deutschland gehalten werde. Unter einem freien Concil aber verstanden sie ein solches, in welchem der Papst gar keine Gewalt hat, sondern sie selber feststellen könnten, was ihnen beliebt.' ‚Daß sie durch so viele Jahre schon schreiben, sie appellirten an ein Concil und zwar an ein freies und rechtmäßig berufenes, das ist nichts anders als leere Spiegelfechterei, womit sie die Fürsten und das ungebildete Volk täuschen und narren. Wenn ich das nicht auf die klarste und ganz und gar unwiderlegliche Weise darthue, dann mögen sie alle Schmähungen und Beschimpfungen auf mich häufen, die sie mit ihrer Kunstfertigkeit nur ausdenken können. Was nennen sie denn, bei Gott, ein freies Concil? Ich glaube ein solches, das in Deutschland zusammenberufen ist und zwar an einem Orte, der für sie möglichst bequem ist, auf dem sie selbst oder jene, die sie bethört haben, derartig das Regiment führen, daß die, welche dorthin kommen, entweder gezwungen werden, ihre (der Häretiker) Lehrmeinungen zuzugeben oder, falls noch glimpflich mit ihnen verfahren wird, unter vielen Verspottungen und Schmähungen abzuziehen. Ein solches scheint ihnen allerdings ein freies zu sein, aber weit anders jenen, welche wissen, wie vieles in ihrer Lehre offenbar gottlos und blasphemisch ist, was jeder, der nur als braver Mann und tapferer, treuer Vertheidiger der evangelischen Wahrheit gelten will, verabscheut. Was für eine Freiheit könnte es auch auf einem solchen Concil geben? Das können sie aus ihrem eigenen Verhalten lernen, wenn man die Sache von anderer Seite betrachtet. Sie selbst wissen wohl, was der Papst, alle Bischöfe insgesammt, alle theologischen Schulen von ihrer Lehre denken. Daher meinen sie, kein Concil könne frei sein, auf welchem dem Papste die Entscheidung zusteht oder auch den anderen Bischöfen, oder selbst dem Kaiser oder irgend einem andern, der über Glauben und Religion so denkt, wie Papst, Bischöfe, Theologen, die ganze Kirche bisher gedacht haben und noch denken.

‚Nun, sollten sie selbst wohl glauben, daß ein Concil frei sei, auf welchem die Entscheidung bei ihnen, den Protestanten, selbst steht? Ich glaube kaum, daß nach dem Tode Luther's einer unter

Digitized by Google

ihnen sich findet, der eine so freche Stirn hat, daß er das zu sagen wagt. Welche sollen denn in so großen Streitigkeiten die Entscheidung haben, wer soll Richter sein? Der Papst soll es nicht sein, noch sonst einer, welcher der Ansicht, dem Glauben, der Kirche des Papstes beipflichtet. Einen solchen werden die Protestanten ablehnen und nicht zugeben, daß er ein competenter Richter sei, weil sie den Papst und seine Anhänger gleichsam für Schuldige halten, so daß sie dieselben wegen verkehrter Lehre und gottlosen Cultes anklagen werden. Auch Luther kann's nicht sein, wenn er überhaupt noch lebte, noch irgend einer von seiner Secte. Sie selbst gestehen ja, daß um ihretwegen verhandelt werden muß. Wer soll also in diesem Gerichte den Vorsitz führen? Wer in so wichtigen, verwickelten, schwierigen Fragen entscheiden? Wem steht die rechtmäßige Gewalt zu? Denn sie wollen ja ein legitimes Concil. Da es weder ein päpstliches noch ein lutherisches sein soll, was für eines soll's denn sein? Soll ein Jude oder Türke oder ein Wiedertäufer oder einer aus einer andern Menschenklasse, der in gleicher Weise Papst und Luther verwirft, den Vorsitz führen? Ich glaube, das werden sie nicht zugeben. Wer soll also präsidiren? Der Kaiser selbst? Soll er die Theile anhören und den Spruch verkünden? Wie denn, wenn er zu Gunsten des Papstes und derer, die jene die Päpstlichen nennen, entscheidet, werden wohl die Lutheraner Folge leisten? Werden sie mit seinem Spruche zufrieden sein? Nichts weniger, daran zweifelt Niemand. Was dann! werden sie appelliren? An wen als höheren Richter sollen sie appelliren? Ich sehe nicht ein, wen anders sie vorschlagen sollen, als Christum selbst. Und das finden wir auch in ihren Büchern. Aber wohin und wann werden sie zu seinem Richterstuhle kommen? Christus sitzt nach seiner Auffahrt zur Rechten des Vaters und er hat versprochen, daß er von dort nicht wiederkehren werde zu richten, als bis zum jüngsten Tage. Was also soll geschehen? Werden sie, den Ikarus nachahmend, sich Flügel machen, zum Himmel auffliegen und dort vor Christus ihre Sache verhandeln? Da meine ich einen aus ihnen zu hören: „Du blasphemischer Mensch, so scherzest du in einer so heiligen Sache!" Wenn ich das thäte, dann würde ich in nichts von der Sitte und Gewohnheit jener abweichen, die in den ernstesten und heiligsten Dingen keinerlei Possenreißerei sich enthalten. Ich finde keinen andern, den sie als Richter anrufen, noch

Digitized by Google

eine andere Weise, wie sie zu seinem Richterstuhle gelangen könnten. Was soll also geschehen? Werden sie vielleicht sagen, man müsse warten bis zu jenem allgemeinen Gericht, das am Ende der Welt stattfindet? Also soll ein solcher Streit über so viele, so ernste und überaus gefährliche Fragen, ein Streit, in welchem es sich nicht um ein Stückchen Land oder eine kleine Wiese, sondern um das handelt, was sich auf so unzählige tausende Seelen und auf ihr ewiges Heil oder ewige Verdammung bezieht, in Schwebe bleiben bis zu jenem jüngsten Tage? Und inzwischen soll das arme Volk, das sein Heil sucht, ohne es anderswo finden zu können, als in der wahren Kirche, dem Hause Gottes, der Braut Christi, nicht wissen, wo es diese wahre Kirche finden kann, ob bei den Päpstlichen oder bei den Lutherischen? Bei solcher Annahme bleibt nichts anderes übrig, als daß alle gleich wie Schafe ohne Hirten durch die Wüste dieser Welt bis zum Tage des Gerichtes inmitten der gefräßigsten Wölfe umherirren. Ich glaube kaum, daß sie selber wagen werden, das zu sagen.

„Nur eine Zuflucht bleibt ihnen noch offen: das Wort Gottes soll jener Richter sein, den sie anrufen nach Joh. c. 12: „Die Rede, die ich euch gesagt habe, die wird richten.“ Hier haben wir den von Christus selbst ausdrücklich ernannten höchsten Richter, den jeder anrufen kann und von dem es keine weitere Berufung gibt. Jetzt haben jene gesiegt, jetzt bin ich gefangen und gefesselt und so umstrickt, daß ich nicht entfliehen kann. Was soll ich nun thun, was beginnen? Ist kein Fenster offen oder keine Lücke, wodurch ich dem Gefängniß entschlüpfen kann? Aber siehe da, die Thüre öffnet sich, die Thore des Kerkers stehen offen, die Fesseln zerreißen und, was für den Gefangenen das schönste ist, ich kann mit Grund in eben diese Fesseln meine Feinde werfen, die schon begonnen hatten, über mich zu frohlocken und zu spotten. Sehen wir uns nur den Evangelisten selber an! Die Worte, welche jene citiren, stehen vollständig so da; weit anders aber ist ihr Sinn, als jene daraus entnehmen wollen. Das ist nichts Neues. Alle Häretiker haben das gemeinschaftlich, daß sie ihre Lehrsätze umhüllen mit den Worten der hl. Schrift, die sie aber in einen dem richtigen entgegengesetzten Sinn verkehren. Das haben sie gelernt von ihrem Vater und Lehrmeister, dem Teufel, der kein Bedenken trug, mit dieser Kunst den Urheber der hl. Schrift selber anzu-

Digitized by Google

gehen. Warum sollen wir uns wundern, wenn wir gewahren, daß seine Söhne, die Häretiker, diese verwegene That ihres Vaters immer und überall nachahmen, so oft sie einen Kampf beginnen und handgemein werden mit den Söhnen Gottes, die aus seiner Kirche, seiner einzig geliebten Braut, erzeugt sind? Aber Gott sei Dank, der, wie jener Verderbliche seine Söhne und Trabanten in solchen Künsten unterweist und gegen die Kinder Gottes bewaffnet, viel besser seine Söhne und Kämpfer unterrichtet und bewaffnet durch den hl. Geist, damit sie jene Pfeile ohne Wunde aufzufangen und sie auf den Feind zurückzusenden verstehen, so daß sie dessen Haupt treffen und ihn zu Boden strecken, wie wir lesen, daß jener stolze Goliath von David durch einen Steinwurf hingestreckt ward. Versuchen wir also auch hier, ob wir mit Hilfe Jesu Christi, unter dessen Banner wir kämpfen, etwas Aehnliches thun können. Jener sendet auf uns seinen Pfeil in folgender Weise: Christi Wort ist: „Die Rede, die ich euch gesagt habe, die wird richten." Also nehmen wir betreffs der Lehre keinen Menschen als Richter an, sondern das Wort Gottes. Was sagst du; hat in diesem Sinne Christus gesprochen? Füge hinzu, was vorhergeht und was folgt, und es wird allen Menschen klar werden, wie perfid und blasphemisch du die Worte Christi mißbrauchst aus dem Evangelium gegen das Evangelium und gegen Christum selbst. Christus sagt an jener Stelle, er sei in seiner ersten Ankunft nicht dazu in die Welt gekommen, damit er die Welt richte und verdamme, sondern damit er sie lehre und rette. Das Gericht behält er sich vor bis zur zweiten Ankunft. Dann werde er die Ungläubigen richten und verdammen und zwar durch dasselbe Wort, das jene durch ihre Ungläubigkeit früher verschmähten. Wie bezieht sich das nun auf jenes Gericht, wo entschieden werden soll über Glaubenslehren? Hier fragt es sich nicht, ob das Evangelium angenommen werden soll oder nicht, das ja Niemand mit größerer Ehrfurcht annimmt als wir, die wir bleiben und verharren in der Kirche Gottes, sondern es fragt sich, welches der rechte und ächte Sinn des Evangeliums ist, den die Häretiker immer durch falsche Auslegungen und Citationen verderben, wir dagegen mit aller Standhaftigkeit, allem Glauben und in rechter Auslegung vertheidigen. Auch spricht Christus dort nicht über ein Gericht, in dem es sich um menschliche Dinge handelt, sondern allein von jenem Gericht,

Digitized by Google

das er selbst abhalten will am Ende der Welt. Damit das noch klarer werde, wollen wir die Worte des Herrn selber beibringen, nicht nach beiden Seiten hin verstümmelt und in verkehrtem Sinne nach Art der Häretiker, sondern vollständig in ihrem vollen und ächten Sinne, wie es für einen wahren Christen sich paßt. „Ich, das Licht," sagt Jesus, „bin in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsterniß bleibe. Und wenn einer meine Worte hört und sie nicht hält, so richte ich ihn nicht. Denn nicht dazu bin ich in die Welt gekommen, damit ich die Welt richte, sondern damit ich die Welt selig mache. Wer mich verachtet und mein Wort nicht annimmt, der hat einen, der ihn richtet. Die Rede, die ich gesprochen habe, die wird ihn richten am jüngsten Tage." Gehe nun, du Gottloseſter, und prahle mit dem Evangelium, rühme das Evangelium, deine ungeheueren Schandthaten bedecke mit dem glänzenden und glaubwürdigen Titel des Evangeliums, da hier allen offenkundig ist, wie sacrilegisch du die Worte des Evangeliums gegen das Evangelium selbst mißbrauchst. Willst du aber wissen, wen Gott im Evangelium selbst dir zum Richter aufgestellt hat in deinen häretischen Streitigkeiten? Wohlan, ich will ihn dir zeigen, damit du siehst, wie gottlos du gegen das Wort und den Willen Gottes dir ein Urtheil anmaßest über den, von welchem du nach göttlicher Anordnung ein Urtheil erbitten und erwarten mußtest. Was lieſest du im Deuteronomium? Zu welchem Richter schickt dich Gott, wenn du erkennst, daß für dich das Urtheil schwierig oder schwankend ist? Sind es nicht die Worte des Herrn: „Stehe auf und gehe hin zu dem Orte, den der Herr dein Gott auserwählt hat, und du wirst kommen zu den Prieſtern des Stammes Levi und zu dem Richter, der zu jener Zeit sein wird. Und du sollst von ihnen fordern ein wahres Urtheil, das sie dir sprechen werden, und alles thun, was dir sagen, die da den Vorsitz führen an der Stelle, die der Herr auserwählt hat, und sie werden dich lehren nach seinem Geſetz, und du sollst ihrem Spruch folgen und weder zur Rechten noch zur Linken abweichen." Nun bringe du mir das Evangelium, und durch jenen Eckstein, welcher Christus ist, verbinde die Mauern beider Teſtamente, damit du erkenneſt, daß Christus, wenn er zu Petrus spricht: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben," dir-damit sage: „Wenn du zweifelst über Glaubenslehre, Cult, Religion, so gehe zu dem

Digitized by Google

Orte, wo der Stuhl Petri ist, und du wirst zu den Priestern kommen, welche in jenem Stande sind, den ich aufgestellt habe in meinen Aposteln und durch die Appstel, und die dieselbe Gewalt rücksichtlich jenes Ortes und Standes haben, die ich meinen Aposteln gegeben habe, und zu jenem Hohenpriester, der zu der Zeit ist, und du sollst von denen Raths erholen, welche den Richtspruch nach der Wahrheit fällen werden, und du sollst alles thun, was sie dir sagen werden." Spricht nicht Christus das alles zu dir mit eben jenen Worten, mit denen er dem Petrus die Schlüssel übergibt und hinzufügt, daß er gutheißen werde im Himmel, was jener auf Erden binde? Leugne es, wenn du es wagst, oder widerlege es, wenn du kannst. Ich zweifle allerdings nicht, daß du jenes wagen wirst, den ich so viele ungeheuere und verabscheuenswerthe Schandthaten habe wagen sehen. Daß du es nicht widerlegen kannst, weiß ich gewiß, wenn du nicht etwa Christum für so thöricht hältst, daß er eine so große Gewalt gegen dich und mich jemanden gegeben und doch nicht gewollt habe, daß wir ihm gehorchen. Welcher Fürst ist je so thöricht gewesen, daß er in seinem Staate eine Obrigkeit einrichtete, aber nicht wollte, daß das Volk ihr gehorsam sei? Mit welcher Stirne, mit welcher niederträchtiger Unverschämtheit deines verbrecherischen Gewissens willst du uns weiß machen, der Sohn Gottes, die ewige unerforschliche, unbegreifliche Weisheit des Vaters, sei so thöricht und unsinnig, daß er, im Begriff zum Vater zurückzukehren, sich einen Stellvertreter bestelle mit der vollen Macht über alles, aber nicht wolle, daß sein Volk diesem, wie ihm selber gehorche. Selbst die natürlichen Verhältnisse müssen dich lehren, daß keine Macht sein könne, wenn nicht auf der andern Seite der Gehorsam der Untergebenen ihr entspricht. Denn wie die Vaterschaft schwindet, sobald die Kinder entrissen sind, die Herrschaft, wenn die Dienstbarkeit aufgehoben wird, der Gatte, wenn die Frau todt ist, so verhält es sich auch ganz und gar mit der Macht, so daß sie zugleich aufgehoben wird, wenn der Gehorsam aufhört. So ist's mit allen relativen Verhältnissen, wie die Philosophie lehrt. Welche also unter Verweigerung des Gehorsams der Obrigkeit widerstehen, die widerstehen nach des Apostels Wort nicht bloß der Anordnung Gottes, sondern sie zerstören, soviel an ihnen liegt, das Werk Gottes selber. Und weil nach dem Apostel alle Gewalt von Gott ist und jeder der höhern Gewalt

Digitized by Google

unterthan sein muß, so antworte mir: Kann irgend eine Macht größer und erhabener auf Erden sein, als die Macht zu lösen und zu binden? Diese Macht hat Gott dem Petrus und allen denjenigen gegeben, welche gesessen haben oder sitzen werden auf dem Stuhle Petri bis zum Ende der Welt, wie er auch dem Moses und denen, welche auf dem Stuhle des Moses saßen, die Macht gegeben hat, alles zu befehlen, vorzuschreiben, zu richten bis zum Ende des mosaischen Gesetzes. Christus hat die Vorschrift, der priesterlichen Gewalt zu gehorchen, nicht bloß den Schaaren der Juden, sondern auch seinen auserwählten und geliebten Jüngern gegeben damals, als das Ende jener Macht und jenes Stuhles bevorstand, als er selber da war, der den Stuhl des Moses aufheben und den des Petrus errichten wollte, damit er lehre, welch großen Gehorsam man dem Petrus und den Nachfolgern des Petrus leisten müsse, da er einen solchen Gehorsam von seinen eigenen Jüngern den Nachfolgern des Moses, auch den gottlosen und verkehrten, geleistet haben wollte. Ja, durch sein eigenes Beispiel hat er denselben Gehorsam empfohlen, indem er zuließ, daß er von diesen gerichtet, verurtheilt, gekreuzigt wurde[1]).'

Die Folgen der Abwerfung der kirchlichen Autorität waren dem scharf beobachtenden Blicke Bredenbach's nicht entgangen. Er schildert sie uns als Zeitgenosse in den lebendigsten Farben und bringt sie in den richtigen Zusammenhang mit dem reformatorischen Lehrsystem. ‚Wer will,' fragt er, ‚heutzutage vom Fasten hören? Die Keuschheit verwerfen und verabscheuen sogar jene, welche dazu durch feierliche Gelübde und Sacrament sich verpflichtet haben. Das Gebet der Kirche hat man außer Gebrauch gesetzt zugleich mit jenem anbetungswürdigen Opfer der heiligen Messe, das von Christus selbst, unserm Priester und Pontifex, eingesetzt, von den Aposteln der Kirche überliefert, von der Kirche selbst durch die Priester auf dem ganzen Erdkreise mit höchster Ehrfurcht allzeit dargebracht wird. An vielen Orten kann man auch sehen, wie die Priester in ihrem abscheulichen Bart, Kleiderschnitt, kurz in ihrem ganzen Auftreten, in der ganzen Lebensweise in nichts sich unterscheiden, geschweige von einem gewöhnlichen Laien, sondern gar von einem blutdürstigen Krieger. Daher kommt

1) Comment. in psalm. 57, p. 326—329.

Digitized by Google

es, daß schon mehrere Jahre hindurch viele Tausend, nachdem sie Kloster und Priesterthum verlassen, sich dem grausamen Kriegshandwerk gewidmet haben und darin sich so verhalten, wie es die gottlosesten Soldaten nicht thun. Da zeigen sich uns in reichster Fülle die Früchte, die unter dem herrlichen und verführerischen Titel des Evangeliums emporgewachsen sind. Denn um von den Hurereien, der Nothzucht, den Ehebrüchen und anderen unreinen Sünden zu schweigen, um nichts zu sagen von den ungeheuerlichen Ansichten der Häretiker, über das endlose Zanken betreffs der Lehren, über ihre Hartnäckigkeit und unerträgliche Frechheit in der Lebensführung, wollen wir, ich bitte, sehen, in wie viele Secten wir während dieser wenigen Jahre zerrissen, in wie viele schreckliche Kriege und Schlachten wir verwickelt worden sind. Und während sie uns die reine Lehre des Evangeliums versprachen, haben sie bewirkt, daß es niemals schwieriger gewesen ist, treue, gute Hirten zu bekommen, welche dem Volke das Evangelium treu und rein verkünden, so daß in sehr vielen Orten die Kirchen verlassen und aller Hirten beraubt sind. Es herrscht eine derartige Rohheit in solchen Ortschaften, in denen ihre Prädicanten eine Zeit lang gelehrt haben, daß es einem guten, frommen Manne erträglicher wäre, unter wilden Thieren, als unter solchen Menschen zu leben. Siehe, derart sind die Früchte, an denen in Wahrheit jene faulen, gifttragenden Bäume erkannt werden können, wie verlockend auch das Aussehen ihrer Blätter und Blüthen sein mag[1]).'

‚Dem ungebildeten Volke,' heißt es anderswo[2]), ‚ist nichts angenehmer, als in Predigt und Unterricht zu hören: „Die Bußwerke nützen nichts für die Nachlassung der Sünden. Glaube nur, deine Sünden seien dir vergeben um Christi willen, denn dieser hat alles für uns gethan. Das Gelübde der Keuschheit oder des klösterlichen Lebens verpflichtet Niemanden. Weder Fasten noch Abstinenz hat Christus jemals vorgeschrieben. Solche Lasten sind von Päpsten und Geistlichen pharisäischer Weise dem armen Volke

1) Comment. in Matth. c. 7, p. 76.

2) Comment. in psalm. 54, p. 296 f.

Digitized by Google

aufgehalst worden. Christus hat den Seinen die Freiheit gebracht und damit auch zu beliebiger Zeit zu essen, was man will. Es ist nicht nöthig, den Priestern die Sünden zu sagen, die man gethan hat; es ist genug, im Allgemeinen zu bekennen, daß man ein Sünder sei und um Absolution zu bitten, und dann zu glauben, alles sei um Christi willen nachgelassen. Es ist eine unerträgliche Last für die Kirche, eine so große Schaar Priester und Mönche zu unterhalten; es ist besser, deren Einkünfte und Schätze zum Unterhalt der Armen und der Jünglinge, die sich den Studien widmen, zu verwenden. Die armen Landleute müssen vom Drucke des Zehnten befreit werden." Das und tausenderlei anderes schmeckt dem Volke süßer als Milch und Honig. Wenn es aber durch derartige Reden aufgewiegelt ist, jegliches Joch der Zucht abgeworfen hat und keiner menschlichen Gewalt mehr sich unterwerfen will, wenn dann die Verwirrung aller Dinge erfolgt, schreckliche Kriege, andere unzählige und unsagbare Leiden, wenn diese Uebel sich zeigen, dann erfährt man endlich, welches Gift mit jenem Honig eingeschlürft worden ist. Dann merken jene Armen, leider allzu spät, wie jene dem Scheine nach sanften und gefälligen Reden in Wirklichkeit mit Galle, Gift und todtbringendem Verderben bestrichene Pfeile sind.'

Von den trüben Zeitverhältnissen auf's schmerzlichste bewegt, wendet Bredenbach seinen Blick in die Vergangenheit, in deren Einfachheit und Sittsamkeit er für die Einzelnen das Heilmittel erblickt, um dem allgemeinen Verderben zu entrinnen. ‚So groß war in der alten Zeit die Liebe zur Keuschheit, daß selbst sehr viele Gatten auseinandergingen und in's Kloster traten. Heute ist das Feuer der Wollust so groß, daß sogar jene, die in's Kloster getreten, Gott die Keuschheit feierlich gelobt haben, ihr so heiliges Gelübde brechen, das Kloster verlassen und zu verbrecherischen Hochzeiten eilen. Ich sage das nicht, als ob ich eine ehrbare und erlaubte Ehe verdamme, sondern weil Scham und Trauer mich ergreift über unsere Unenthaltsamkeit, um Aergeres zu verschweigen, so oft ich auf die keuschen Sitten der alten Kirche zurückschaue. Wenn die Jünglinge und Jungfrauen mich hören wollten, so würden sie Gott mit Bitten und Thränen, Fasten, Wachen und

Digitized by Google

allen möglichen frommen Uebungen angehen und ihm die vortreffliche Gabe der Keuschheit in den schrecklichen Stürmen unserer Zeit abringen, damit sie um so freier seien, den Uebeln zu entfliehen, die dem ganzen Erdkreis zu drohen scheinen. Sie mögen nicht zweifeln, daß sie diese Gabe erlangen werden, wenn sie nur ernsthaft bitten. Dadurch aber zeigen sie den Ernst ihrer Bitten, wenn sie ihrerseits in Nüchternheit, Abtödtung, Verachtung des Schmuckes in Kleidung und Körperpflege überhaupt, durch Flucht der Zusammenkünfte mit Personen des andern Geschlechtes, durch Bezähmung der Augen, Ohren, Hände, durch beständige Studien der nützlichsten Wissenschaften, zumal der heiligen Wissenschaft, und ähnliche Uebungen ihr Leben so einrichten, daß sie zur Erlangung eines so großen Geschenkes geeignet sind. Wenn mir jemand vorwerfen wollte, warum ich so eifrig dazu mahne, der ich doch selber das nicht beobachtet habe, so würde ich meinerseits fragen, was das für eine Menschenliebe sei, denen, die das Meer zu befahren Willens sind, auf dem du selber Schiffbruch gelitten, nicht Warnungszeichen zu geben, wenn du schon von hoher See aus als Schiffbrüchiger den Hafen erblickst. Das ist übrigens eigentlich kein Schiffbruch, wenn man (wie Bredenbach) in rechtmäßiger Ehe dem Hafen dieser Schifffahrt zusteuert. Jedoch viel ruhiger und schneller fahren die auf dem Meere, welche zu demselben Hafen durch die heilige Reinigkeit eilen[1]).'

Einem jeden, der den kirchlich socialen Verhältnissen des ausgehenden fünfzehnten und beginnenden sechzehnten Jahrhunderts etwas näher getreten ist, muß sich die Frage aufdrängen: Wie war es möglich, daß ein derartiger Abfall von der wahren Kirche erfolgen konnte, obschon die gesammten Lebensverhältnisse von der Religion getragen und durchdrungen waren, obschon eine reiche Fülle tüchtiger, wahrhaft regenerirender Kräfte vorhanden war und die angefochtenen Wahrheiten kirchlicherseits mit aller Bestimmtheit erfaßt und dargelegt wurden? Bredenbach hat sich diese Frage ebenfalls vorgelegt: ‚Nicht mit Unrecht dürfte man sich wundern, wie es kommt, daß, während so viele und klare Unterscheidungszeichen zwischen den falschen Propheten und den wahren Hirten vorhanden sind, innerhalb weniger Jahre allwärts eine

1) Comment. in psalm. 44, p. 237.

Digitized by Google

so große Menge Menschen von der Kirche Gottes abgefallen ist und unter diesen auch viele gelehrte und, was menschliche Klugheit betrifft, keineswegs dumme Leute. Der Grund liegt, wie ich glaube, im Willen derer, die sich verführen lassen. Ihr Wille ist durchaus nicht recht vor Gott, indem sie Gottes Willen nicht aufrichtig kennen zu lernen suchen, um ihn zu erfüllen, sondern, wie Paulus[1]) vorhergesagt, sie verschaffen sich Lehrer nach ihren Gelüsten, jene Leute, denen die Ohren jucken vom Schmutze irdischer und fleischlicher Begierden. Solcher Art sind die Stolzen und Aufgeblasenen, welche die Obrigkeit verachten, der höheren Gewalt, d. i. der Anordnung Gottes, widerstehen, denen es beschwerlich fällt, den Vorgesetzten zu gehorchen, jedem zu geben, was sie schuldig sind, wem Steuer dem Steuer, wem Zoll dem Zoll, wem Furcht dem Furcht, wem Ehre dem Ehre. Für die, welche so gesinnt sind, gibt es keine angenehmeren Propheten als solche, welche möglichst unverschämt gegen Papst, Cardinäle, Bischöfe und den gesammten Clerus wüthen, ebenso gegen den mächtigen Kaiser und alle Könige und Fürsten, wie viele auch durch gerechte Strafen ihre verbrecherischen Attentate zurückzuhalten suchen. Einer ähnlichen Gunst erfreuen sie sich bei den unreinen Priestern, Mönchen und Nonnen, indem sie dieselben überreden, das Gelübde der Keuschheit bände Niemanden, ferner bei dem gemeinen Haufen, der fleischlich gesinnt ist, indem sie die Fasten abschaffen und gestatten, an jedem beliebigen Tage alles zu genießen, indem sie lehren, daß der Mensch durch den Glauben allein gerechtfertigt werde, durch Werke verdiene Niemand etwas für den Himmel, wie gut sie auch seien, noch für die Hölle, wie schlecht sie auch seien. Durch dies und ähnliches, was dem Willen der Leute sehr schmeichelt, geschieht es, daß sie, durch ihre Begierden verblendet, über die wahre und falsche Lehre gar nicht urtheilen können[2]).'

Aehnlich verbreitet Bredenbach sich in seinem Commentar zu den Psalmen[3]) über die Ursachen des Abfalles. ‚Als der Sturm der lutherischen Lehre sich erhob, wodurch die Fasten, die Gelübde der Keuschheit, des Gehorsams, die Werke der Buße und anderes dieser Art, was alles dem Fleische feindlich ist, aufgehoben

1) 2 Tim. 4, 3. — 2) Comment. in Matth. c. 7, p. 77.
3) In psalm. 57, p. 318 f.

Digitized by Google

wurde, und andererseits das, was dem Fleische angenehm ist, daß man zu jeder Zeit alles essen dürfe, den Geistlichen den Zehnten nicht zu zahlen brauche, noch das Uebrige, was zum Unterhalt des Clerus aufgelegt zu werden pflegt, daß es erlaubt sei, an die Besitzungen der Kirchen und Klöster Hand zu legen und sie zu rauben — als dieser Sturm, sage ich, begann, da wurde plötzlich jenes Feuer angefacht, das, zu ungeheuerem Brande angewachsen, durch keine menschliche Kraft mehr gelöscht werden kann, so daß man Gottes Hilfe anrufen und erwarten muß. „Die Begierlichkeit des Fleisches hat sie besiegt," sagt Augustin. Aber wie ist's geschehen, daß dieses Feuer nicht alle ergriffen hat? Denn wir sehen jetzt noch viele Männer und Frauen mitten in den Flammen so wenig versengt werden, daß sie sogar, wie das beste Gold, um so glänzender werden, je mehr sie das Feuer erhitzt. Wie ist's, sage ich, geschehen, daß bei dem gewaltigen, wüthenden Sturm jener Lehre nicht alle vom Feuer ergriffen, im Brande zugleich mit den anderen untergingen? Auch diese Frage löst uns der hl. Augustin: „Weil sie durch geistige Sorgfalt und rechte Lebensführung schon von Kindheit an den Feind im Innern besiegen konnten." Wer gut unterrichtet wird, erkennt schnell den Feind, greift ihn an, kämpft und siegt bald. Wer aber die Begierlichkeit zu besiegen unterläßt, der erregt viele Lüste, unterdrückt sie schwerlich und, in sich selber zertheilt, wird er vom eigenen Feuer verbrannt. Siehe, das sind die Ursachen, weßhalb Menschen, die in gleicher Lebenslage sich befinden, einander unähnlich sind und ein so verschiedenes Ende finden. Die Sonne ist zwar für alle aufgegangen, aber deren Augen jene Flammen und der Rauch der Begierlichkeit geblendet hat, die sehen sie nicht. Diese Flammen mit ihrem Rauche muß man durch Abtödtung des Fleisches, durch Demuth des Geistes, durch Gehorsam und alle heilsame Zucht ersticken und vertreiben, damit, nachdem auf solche Weise der Himmel der Einsicht gereinigt und erhellt ist und die Hindernisse für die Sehkraft entfernt sind, das Licht der Wahrheit geschaut werden kann.'

Es ist merkwürdig, daß ein so durch und durch tüchtiger Mann, als welcher Bredenbach in jeder Zeile, die er schreibt, sich kundgibt, in der Folge so wenig allgemeine Beachtung gefunden hat. Schon als Exeget hätte er verdient, in Ehren gehalten zu werden, mehr aber noch als religiöser Polemiker und treuer

Digitized by Google

Schilderer seiner tiefbewegten Zeit. Um so merkwürdiger ist sein Zurücktreten in der geschichtlichen Literatur, als gerade die Häupter der Reformation den gewandten Kämpen für die katholische Lehre und Kirche keineswegs unterschätzten. In seiner Hyperaspistes betitelten Schrift gegen Piläus von Minden, die uns später noch beschäftigen wird, sagt Bredenbach an einer Stelle: ‚Es fehlte nicht an Leuten, welche das, was sie aus meinem Munde gehört hatten, entweder selbst nach Wittenberg an Luther und Philipp (Melanchthon) berichteten oder durch andere berichten ließen. Obschon ich das aus der sichersten Quelle wußte, habe ich furchtlos stets das gethan, was ich that.' Bredenbach spricht hier von seiner mündlichen Lehrthätigkeit in der Schule. Als er schriftstellerisch mit seinem Werke de dissidiis aufgetreten war, suchte der noch lebende Melanchthon ihm beizukommen. Im Kirchenarchiv zu Wesel befindet sich ein Brief Melanchthon's vom 31. Januar 1559[1]). Im Eingange dieses Briefes heißt es: ‚Im vergangenen Jahr habe Ich zu Worms den achtbaren und hochgelarten Herrn doctorem Conradum Heresbachium, fürstlichen Radt, gebeten: Ehr wolte bey dem durchleuchtigen hochgeborenen fürsten und herrn, herrn Wilhelm Hertzogen zu Jülich Cleve und Berg arbeiten, das dem Bredenbach sein schändtlich und vnchristlich schreiben verbotten würde, wie löblichen Potestaten gebürt, solche Erlogene Smachschrifften nicht zu dulden, Ich

1) Der Brief ist abgedruckt bei Wolter: Conrad von Heresbach. Elberfeld 1867. S. 267. In den bis dahin gedruckten Briefsammlungen Melanchthon's findet sich dieser Brief nicht. — Weit objectiver ist das Urtheil Bredenbach's über Melanchthon im Commentar zu den Psalmen S. 321: ‚Als Jüngling zeigte Philipp Melanchthon solch treffliche Anlagen, daß er, recht ausgebildet, ein Licht hätte sein können für die ganze Erde. Nun aber fiel er zu seinem und der ganzen Welt Unglück in die Arme jener Circe (Luthers), und indem er in jugendlichem Unverstand den Giftbecher trank, ward er in eine Bestie verwandelt, die noch verderblicher ist als die Giftmischerin selber. Denn viele, die Luther niemals zum Abfalle hätte bringen können, die hat Philipp durch die Annehmlichkeit seines Geistes, durch seine Menschenfreundlichkeit und schmeichelnde Beredsamkeit getäuscht und zum Abfalle gebracht.'

Digitized by Google

wolt auch das nochmals sein fürstliche gnaden daran Erinnert werden.' Wir nageln die hochinteressante Thatsache fest: Hinterrücks hat Philipp Melanchthon zweimal den Versuch gemacht, durch fürstlichen Machtspruch den unbequemen Gegner Mathias Bredenbach literarisch todt zu machen. Es scheint, daß Heresbach den ihm gewordenen Auftrag ausgeführt und Herzog Wilhelm daraufhin ein Verbot an Bredenbach hat ergehen lassen. Hamelmann bringt die Notiz, Herzog Wilhelm habe die Dedication der Schrift de dissidiis nicht wohlgefällig angenommen und dem Rector von Emmerich befohlen, daß er weiter nichts in öffentlichen Schriften gegen die Augsburger Confession vornehme[1]). Diese Nachricht dürfte jedenfalls mit dem Auftrage Melanchthon's in Verbindung zu bringen sein. Bredenbach hat sich durch den fürstlichen Befehl einfach nicht stören lassen. In seinem letzten Lebensjahre (1559) arbeitete er an seiner herrlichen Schrift gegen Piläus von Minden, und die todbringende Krankheit überfiel ihn mitten in der Arbeit. ‚Während ich gegen Ende dieses Kapitels stehe,' heißt es dort S. 310, ‚falle ich in die schwere Krankheit, die jetzt stellenweise ungeheuer wüthet und unzählige Tausende von Menschen dahinrafft. Zwei Kapitel bleiben mir noch übrig, eines von der Rechtfertigung, das andere von der Communion unter beiden Gestalten. Wenn ich mit Gottes Gnade diese Krankheit überstanden haben werde, dann will ich in Bezug darauf zu antworten suchen.' Es war ihm nicht mehr vergönnt; am 5. Juni starb er.

Mathias Bredenbach, der ‚Gymnasiarch' von Emmerich, nimmt, so müssen wir nach dem, was wir bis jetzt über ihn beigebracht haben, urtheilen, unter den bedeutenden Männern, die im Zeitalter der ‚Reformation' durch Wort und Schrift mannhaft den alten Glauben in liebevoller Anhänglichkeit an die katholische Kirche vertheidigten, einen hervorragenden Platz ein.

---

1) Vgl. Hermann Hamelmann, Opera genealogico-historica von Ernestus Casim. Wasserbach, Lemgow 1711. p. 110 f.: ‚Mandavit Princeps Embricensi Rectori, ne quicquam tentaret publicis scriptis contra Augustanam Confessionem amplius.'

Digitized by Google

XXXVIII.

Max Müller und die Sprachwissenschaft.

Zu den Sprachforschern, die auch in außerwissenschaftlichen Kreisen sehr viel von sich reden machen, gehört vorzüglich M. Müller; denn er hat es nicht nur verstanden, durch seine populären Darstellungen der vergleichenden Sprachwissenschaft zahlreiche Freunde zu gewinnen, sondern er hat noch mehr durch seine Abhandlungen über die vergleichende Religionswissenschaft weit über die engen Grenzen der Gelehrtenwelt hinaus großes Aufsehen erregt.

Dieses Aufsehen war freilich nicht immer gleichbedeutend mit Bewunderung; denn M. Müller hat zahlreiche Behauptungen aufgestellt, die mit den wesentlichsten Lehren des Christenthums unvereinbar sind. Er leugnet die übernatürliche Offenbarung, die Wunder, die Auferstehung Christi, und bietet an Stelle der christlichen Lehre von dem dreipersönlichen Gott einen vagen Pantheismus feil. Dogmenbildung ist nach Müller der Krebsschaden des Christenthums, welches durch die dogmatische Entwickelung verdorben, „ethnisirt" wurde. Es ist aber die Zeit nicht mehr fern, wo unter dem wohlthätigen Einflusse Max Müller's und verwandter Geisteslichter alle »honest Christians« die heidnische Einkleidung der Dogmen fallen lassen und lediglich den geistigen Kern bewahren werden. Was ist dieser geistige Kern? Man höre einige Proben und staune [1]).

Es gibt keine drei Personen in Gott. Aus dem ersten Menschen hat das Dogma den „Sohn Gottes" gemacht; das indische „Atma", Athem, Geist haben die christlichen Philosophen zum „heiligen Geiste" umgebildet. Das Grunddogma des Christenthums beruht auf einem mythisch-philosophischen Processe. Christus lebt nur der Seele nach fort; nur in diesem Sinne wird die Auferstehung und Himmelfahrt dereinst von allen „ehrlichen Christen" geglaubt wer-

1) Das Folgende ist entnommen den Gifford Lectures von 1888 und 1891. Vgl. Anthropological Religion. By M. Müller, London 1892. S. VI, VII, XV f. 4.

Digitized by Google

den. Die Wunder sind allesammt rein natürliche Ereignisse. Das rothe Meer staute sich beim Durchzug der Israeliten, weil zufällig ein starker Wind wehte; das Mannawunder kann nur von Unwissenheit für ein wahres Wunder genommen werden.

Müller beklagt sich, daß man ihn über seine Wundertheorie sehr hart angelassen hat; aber der Gedanke tröstet ihn, daß diese Angriffe nur von katholischen Priestern ausgingen; Müller gehört aber zu denen, die es sich zur Ehre anrechnen, daß „sie ein für allemal jede unfehlbare menschliche Autorität verworfen haben, die Unfehlbarkeit des Papstes so gut, wie die Unfehlbarkeit der Kirche und der Bibel, ja auch die Unfehlbarkeit der ersten Jünger und Apostel Christi, die, wie Sie wissen, die letzten waren, eine solche Unfehlbarkeit für sich in Anspruch zu nehmen". Es ist ein Trost für ihn, daß Männer, wie der anglikanische Bischof Temple von London, auch das übernatürliche Wunder geleugnet und die Inspiration der hl. Schrift preisgegeben haben.

Dieses wunderliche Christenthum des „ehrlichen Christen" Max Müller ist nun allerdings zu geistlos oberflächlich, um einen denkenden Menschen anzuziehen. Trotzdem ist die Gefahr vorhanden, daß manch einer die Leistungen Müller's auf dem Gebiete der Linguistik für so ausgezeichnet hält, daß er in seiner Bewunderung den Sprachforscher und den Philosophen nicht genug unterscheidet und in seiner Verehrung für jenen auch von diesem sich, ohne es zu ahnen, allerlei wunderliches Zeug andociren läßt.

Ist M. Müller ein großer Linguist? Ein Mann, der sich so aufdringlich auf einem Gebiete, auf dem er eigentlich gar nichts zu schaffen hat, in den Vordergrund rückt, kann es uns nicht verargen, wenn wir ihm einmal in seine eigene Werkstätte folgen und zusehen, ob er Meisterwerke oder Stümpereien liefert. Max Müller ist der Sohn eines Dichters und selbst ein Dichter. Als Schöngeist hat er in seinen „Vorlesungen" nicht Unbedeutendes geleistet. Die gefällige, leichte, stets an der Oberfläche sich bewegende, in bunten Farben schillernde Darstellung hat Tausende gefesselt und ihnen eine gewisse Dilettantenbegeisterung für diese Art der Sprach- und Religionsforschung eingeflößt; ob gerade immer zum Nutzen der Wissenschaft, das ist eine andere Frage.

Aber dieselbe dichtende Phantasie, die seine Feder bei der Darstellung leitet, hat auch sein Denkvermögen in der sonderbarsten

Digitized by Google

Weise beeinflußt, und zwar oft in ganz einfachen und naheliegenden Dingen. Was gibt es Nüchterneres und Prosaischeres als ein Wörterbuch? Nun das große Petersburger Sanskritwörterbuch hat die Phantasie Müller's in einer Weise zum Schaffen veranlaßt, daß einer der Verfasser dieses Wörterbuches, Böhtlingk, sich bewogen fühlte, ein eigenes Schriftchen über diesen Gegenstand zu veröffentlichen: Max Müller als Mythendichter. Petersburg 1891.

Wenn nun bei einer der allerneuesten Zeit angehörenden Sache M. Müller zum Mythendichter wurde, so ist es leicht begreiflich, mit welcher Vorsicht wir seine Behauptungen über Personen und Gegenstände einer Jahrtausende von uns entfernten Periode aufnehmen müssen.

Doch wir wollen uns bei unserer Umschau in der Werkstätte Müller's einem erfahrenen Führer anvertrauen, einem der bedeutendsten Sprachforscher der Neuzeit, William Dwight Whitney, Professor an der Yale University in Nordamerika, der in seinem Buche: Max Müller and the Science of Language. New-York 1892, gerade die sprachwissenschaftliche Seite der Leistungen Müller's einer genauen Kritik unterzogen hat.

Welches ist nun nach dem Urtheile Whitney's das Recht M. Müller's, seinen Behauptungen den Charakter ächter Wissenschaftlichkeit gegenüber den Anschauungen seiner Gegner beizulegen? Müller's Werk über die Sprachwissenschaft, sagt Whitney, wird wohl unter allen ähnlichen am häufigsten angezogen. „Wenn darum seine Thatsachen unzuverlässig und seine Schlußfolgerungen falsch sind, so kann es nur im höchsten Grade schädigend auf das Sprachstudium und alles, was damit zusammenhängt, einwirken. So ist es aber in der That, es ist in allen seinen Theilen ungesund, zumal in den grundlegenden Lehren . . . Es ist in Wirklichkeit kein wissenschaftliches Werk, und das Wort ‚Wissenschaft' sollte in Verbindung mit ihm nicht vorkommen. Es sollte etwa den Titel tragen: ‚Thatsachen und Dichtungen mit Beziehung auf die Sprachwissenschaft und verwandte Gegenstände.' Unter Wissenschaft versteht man systematische Darstellung, einheitliche Anschauung, logischen Zusammenhang: lauter Eigenschaften, die dem Werke in hervorstechender Weise abgehen. Das Buch ist keine Wissenschaft, sondern Schöngeisterei. Als schöngeistiges Werk aufgefaßt, nimmt es einen hohen Rang ein, wie die Bewunderung des Publikums

Digitized by Google

zeigt; sein Verfasser hat eine vorzügliche Gabe für interessante Behauptungen und Erläuterungen, um den Gegenstand, den er behandelt, anziehend zu machen; er nimmt das Urtheil seiner Zuhörer und mancher seiner Leser gefangen. Er ist ein geborener Schöngeist ... Auf zusammenhängendes Denken würde er zweifelsohne keinen Anspruch erheben; er tritt in seiner geistreichen Weise an einen Gegenstand von einer Seite heran und gibt uns von dieser einen Seite eine recht lebendige Ansicht; dann nähert er sich ihm von einer andern Seite und bietet eine andere Ansicht. Wie diese beiden Ansichten sich zu einander verhalten, das kümmert ihn nicht im mindesten. Aber mehr noch, die Fähigkeit, logisch zu denken, geht ihm in hohem Grade ab. Wenn er einmal eine rechte Ansicht hat oder eine wirkliche Thatsache constatirt, so ist die Wahrscheinlichkeit sehr gering, daß er für jene den richtigen Grund angibt oder aus dieser eine richtige Schlußfolgerung zieht; man kann nie sicher sein, daß er nicht erklären wird, zweimal zwei sei dreieinhalb oder fünf oder sechs oder mehr; und wenn er eigens darauf ausgeht, zwei Gegenstände in richtige Beziehung zu einander zu setzen oder durch ein Schlußverfahren etwas zu beweisen, dann erfährt er das ärgste Mißgeschick und nöthigt seinen Lesern nur ein Lächeln ab" (S. 74). Man darf, meint Whitney, M. Müller nicht ernst nehmen, sondern sich nur von ihm anregen lassen, seine Behauptungen zu prüfen, seine Schlüsse zu untersuchen und seine Ergebnisse in Frage zu stellen. Für die Sprachforschung können seine Aufstellungen nur denselben Werth haben, wie falsche Syllogismen für die Logik.

Dieses Urtheil Whitney's wird von sehr vielen tüchtigen Sprachforschern getheilt, ja wir können sagen von allen, welche die Sprachwissenschaft wirklich als Wissenschaft betreiben und nicht zum Zwecke der Popularisirung. Indessen es handelt sich nicht bloß um Behauptungen, sondern um Beweise. Auch diese bleibt Whitney nicht schuldig.

M. Müller hatte behauptet, seine Rigvedaübersetzung sei die erste eigentlich wissenschaftliche, eine traduction raisonnée, in der jedes Wort mit pièces justificatives belegt sei (vgl. Sacred books of the East XXXII, S. IX, X, XXXIV, XXXV). Nun war aber schon im ersten Verse der Uebersetzung ohne jede Angabe eines Grundes eine Form, die nur Accusativ Plural oder Genitiv oder

Digitized by Google

Ablativ Singular sein kann, als Nominativ Plural aufgefaßt und dies als ein Soloecismus erklärt. Hierauf aufmerksam gemacht, erwiederte Müller in erhitztem Tone, er habe mit Willen alle grammatischen Fragen ausgelassen, da Benfey dieselben demnächst in einem eigenen Werke behandeln würde. Nun aber war Benfey nirgendwo genannt, und überdies hatte er den Vers schon vor Müller übersetzt und die betreffende Form als Accusativ Plural erklärt. In seiner Uebersetzung der Upanischaden verwechselt Müller an einer Stelle die erste Person des Zeitwortes mit der dritten, obschon das Pronomen „Ich" im Urtexte noch eigens beigesetzt ist (S. 72). Ein paar andere köstliche Beispiele von Mißverständnissen oder Irreführungen weist Whitney S. 65 und 69 nach. Doch davon genug.

Was es mit der Logik Müller's auf sich hat, mag folgende Thatsache zeigen. In seinem Buche The Science of Language hat Müller behauptet, Begriffe ohne Worte könnten nicht existiren; denn es gebe keine articulirten Laute, die keinen Begriff ausdrückten. Er erläuterte diesen Schluß durch einen Vergleich. „Wenn wir," sagt er, „niemals Felle außer als Bedeckung von Thieren finden, so können wir ruhig schließen, daß es keine Thiere ohne Felle geben kann." Darauf aufmerksam gemacht, daß es dann auch keine Thiere ohne Hörner geben könne, da ja Hörner nur auf Thieren wachsen, änderte Müller in der neuen Auflage jenen Satz und schrieb: „So können wir ruhig schließen, daß es keine Felle ohne Thiere geben kann." Das ist nun freilich ein harmloser Satz, der aber zur ganzen Beweisführung paßt wie die Faust auf's Auge, denn jetzt folgt nur, daß Worte ohne Begriffe nicht existiren können; es sollte aber bewiesen werden, daß Begriffe ohne Worte nicht existiren können (S. 4 ff.).

Der Grundfehler der Müller'schen Theorie von der Entstehung und Entwickelung der Sprache ist dieser, daß er die Sprache für ein Naturproduct und die Sprachwissenschaft für eine Naturwissenschaft hält. Er verwechselt bei der Sprache den materiellen und den geistigen Bestandtheil. Von der Sprache fällt nur das unter den Begriff Naturwissenschaft, was man mit einer Sprechmaschine nachmachen kann. Die Lehre von den articulirten Lauten aber, wie sie von den Menschen zum Ausdruck bestimmter Ideen gebraucht werden, ist offenbar eine geschichtliche Wissenschaft. Das

Digitized by Google

ist so offenbar, daß nicht ein einziger Sprachforscher von Bedeutung der Müller'schen Theorie zustimmt (S. 23).

M. Müller meint, die Sprache sei entweder ein Naturproduct oder das Ergebniß einer Uebereinkunft; das letztere aber sei nicht der Fall, da die Menschen niemals zusammenkommen, um zu bestimmen, welche Laute sie zum Ausdruck bestimmter Ideen gebrauchen wollen; überdies genüge es, den Accent eines Wortes willkürlich zu ändern, um es zu einem sinnlosen Nichts zu machen. Ist das wirklich so allgemein wahr? In den Dialecten und in der gewöhnlichen Umgangssprache werden nicht nur Accente, sondern auch Buchstaben und Silben geändert, und doch versteht man einander. Nichts zeigt besser, wie heutzutage die Ideen zu ihren Bezeichnungen kommen, als eben das Vorgehen Müller's, der sich aus den Lappen alter Termini ein ganz neues Phrasenkleid für seine Theorie zurechtgemacht hat (S. 15 f.).

Die Art und Weise, wie Müller sich eine Uebereinkunft in Sachen des tagtäglichen Lebens denkt, ist eben eine Ungereimtheit. Er kann sich das nur in Form einer Volksversammlung vorstellen, die darüber berath und beschließt, welche Laute z. B. zum Ausdruck gewisser Ideen gebraucht werden sollen. Wer hat aber jemals eine solche Theorie über die Entwickelung der Sprache aufgestellt? Wenn wir uns beim Begegnen die Hand schütteln, während andere Völker die Nasen an einander reiben, so ist das conventionell; aber keine Volksversammlung hat das jemals so bestimmt. Vielmehr gehen alle derartigen Dinge von Individuen aus, die Gesellschaft nimmt die Veränderungen an oder verwirft sie. Kein Laut ist mit irgend einer Idee durch ein nothwendiges inneres Band verknüpft, sondern nur durch das äußere des gegenseitigen Verständnisses und des allgemeinen Gebrauches. Die Nichtbeachtung dieser Grundthatsache ist die Ursache, weßhalb M. Müller sich in seinen linguistischen Studien in so unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Man nehme die Laute: Eins, One, Un, Unus, Ek. Eka. Ist etwa nur einer dieser Laute der richtige Ausdruck für den Begriff der Einheit, und sind die übrigen Mißgriffe? Daß wir Eins sagen, um den Anfang der Zahlenreihe auszudrücken, haben wir auf den Knieen der Mutter gelernt. Ebenso Max Müller, wie er auch die anderen Ausdrücke von Lehrern oder aus Büchern gelernt und nicht in Folge eines physikalischen Processes

Digitized by Google

erworben hat. Keiner dieser Ausdrücke wurde ihm mit der Idee der Einheit in die Seele eingegossen. Darum sagt jeder, je nach der Umgebung, in welcher er aufwuchs: Eins, Zwei, Drei, oder Un, Deux, Trois, oder One, Two, Three u. s. w. Jede Sprache, die wir kennen, ist eine Summe von willkürlichen Zeichen, die gelernt werden müssen. Die Geschichte der Sprache ist darum zum größten Theile eine Geschichte menschlicher Thätigkeit und nicht die Darlegung eines physikalischen Processes.

M. Müller hat wegen des allgemeinen Widerspruches der Gelehrten in der neuen Auflage seines Werkes: The Science of Language (New-York 1891) seine Theorie halbwegs zurückgenommen (II, 7) und sich darüber beklagt, daß man seine Definition einer physikalischen Wissenschaft nicht genug berücksichtigt habe. Allein wenn Jemand behauptet hätte, ein Wal sei ein Fisch, und sich dann damit entschuldigen wollte, daß er eine andere Definition von Fisch gegeben habe, als die allgemein gebräuchliche, so würde er damit seine Sache nicht bessern. Müller hat kein Recht, die Sprache zu den Gegenständen der Naturwissenschaft zu zählen und dann eine Definition von physical science aufzustellen, die das Wort für seinen Zweck mundgerecht macht.

Auf ähnliche Weise beweist Müller auch seinen Satz: „Denken im Sinne von Urtheilen ist ohne Sprache unmöglich" (II, 74). Nicht einmal solch einfache Ideen, wie Weiß und Schwarz, können ohne Sprache auch nur für einen Augenblick erfaßt (realized) werden. Warum nicht? Nun, Urtheilen, Erfassen (reasoning, realizing) ist eben jene Art von Denken, die ohne Sprache unmöglich ist. Das ist doch wohl ein einfacher und klarer Beweis aus einer Definition, die Müller sich zu seinem Zwecke zurecht gemacht. Ein Kind, sagt er, hat nur die Empfindung von Süß, Weiß aber nicht, was es ist. Aber weiß Müller es denn? Wir nennen einen Gegenstand süß, der eine gewisse Empfindung hervorruft. Die Benennung soll nicht dazu dienen, daß wir über den Gegenstand urtheilen, sondern daß wir über ihn sprechen können. Wir haben die Sprache nicht, um vermittelst derselben einen Gegenstand „von oben herab anschauen" zu können. Dieses looking at it from above können wir nur aufgeben: es ist nichts als eine Phrase M. Müller's (S. 27).

Die Behauptung, die Sprache sei die Grenzscheide zwischen

Digitized by Google

Mensch und Thier, ist ungefähr so gut wie die, das Uralgebirge sei die Grenzscheide zwischen England und Kamtschatka. Nach seiner Theorie kann Müller nicht einmal festhalten, daß es eine Grenzscheide ist. Er schreibt einerseits den Thieren Sinnesempfindung, Auffassung, Gedächtniß, Wille und Urtheil zu, und will andererseits nicht zugeben, daß die sprachlichen Laute etwas Willkürliches seien. Wo bleibt denn da noch ein wesentlicher Unterschied von den Naturlauten der Thiere?

Müller gelangt auf drei Stufen zu dem Fundamentalsatz seiner sprachwissenschaftlichen Theorie. Hören wir, was Whitney darüber urtheilt: 1) Die Sprache ist von dem größten Einflusse auf das Denken. — Eine unbestreitbare Wahrheit. 2) Kein Gedanke ist möglich ohne Sprache. — Eine gerade so große Uebertreibung, wie wenn man sagte: Kein Zählen ist möglich ohne Ziffern. 3) Gedanke und Sprache sind identisch. — Das ist die reinste Verwirrung und Absurdität (S. 30).

Sind es also wirklich nur katholische Priester, die in ihrer Bornirtheit M. Müller angreifen, weil sie sich zu seinem erhabenen Standpunkte (looking at it from above) nicht erschwingen können? Im Gegentheil. Gerade im Kreise seiner eigenen Fachgenossen hat M. Müller die schärfste Verurtheilung gefunden. Seine „Sprachwissenschaft" gilt, man kann wohl sagen, allen ernsten Forschern als reine Mythologie, als ein phantastisches Nebelgebilde, das nirgendwo auf festem Grunde ruht. Lebte M. Müller nicht in einem solchen Weihrauchduft von Lobhudeleien, den Dilettanten ihm spenden, dann hätten ihm längst die Augen aufgehen müssen. So aber hält er sich für eine Art Halbgott, der nicht nur berufen ist, die Sprachwissenschaft, sondern mit ihrer Hilfe auch die Religionswissenschaft in ganz neue Bahnen zu lenken. Katholiken sollten sich an diesem Götzendienste nicht betheiligen, sondern, wie die katholischen Priester in Schottland, die für ihr muthiges Auftreten unsern Dank verdienen, dem Manne die Stirne zeigen, der unter schönen Phrasen die ärgsten Schmähungen auf das Christenthum und die Kirche häuft. Wenn wir dafür von ihm als Ignoranten gescholten werden, so kann uns das wenig anfechten, da über ihn die wahre Wissenschaft schon längst ihr Verwerfungsurtheil gefällt hat.

Digitized by Google

XXXIX.

Literatur.

Geschichte des Alten Testamentes mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß von Bibel und Wissenschaft. Von Dr. Aemilian Schöpfer I. Halbband. Brixen, Buchhandlung des katholischen Preßvereins. 1893. 240 S. 8°. *M.* 3.

Das vorliegende Buch „ist zunächst für die Candidaten des Priesterthums berechnet, die in das Verständniß des alten Bundes einzuführen sind". Es ist streng wissenschaftlichen Charakters und steht ganz auf der Höhe der Zeit. Von den vorhandenen Bearbeitungen desselben Gegenstandes unterscheidet es sich hauptsächlich dadurch, daß es, den Bedürfnissen der Zeit entsprechend, das Verhältniß zwischen Bibel und Wissenschaft eingehend berücksichtigt. Dies konnte nicht geschehen, ohne daß der ganz radicalen, aber in der protestantischen Wissenschaft vollständig zur Herrschaft gelangten Wellhausen'schen Pentateuchkritik eine größere Aufmerksamkeit und gründlichere Würdigung gewidmet wurde, als sie bislang in ähnlichen katholischen Werken gefunden hat. Ebenso ergab sich die Nothwendigkeit, zu einer Reihe von Controversen Stellung zu nehmen, in denen sich allmälig auch unter den katholischen Gelehrten eine freiere Auffassung geltend gemacht hat. Die Nothwendigkeit, die Candidaten der Theologie über jene destructive Kritik und diese freieren Auffassungen zu orientiren, sowie seinen eigenen Standpunkt in Betreff letzterer motivirt der Verf. im Vorwort in einer Weise, gegen die sich mit Grund nichts einwenden läßt. Denn man mag von der „Wissenschaftlichkeit" der Methode und der Ergebnisse der protestantischen Bibelkritik halten, was man will — der Theologe muß wissen, wie es auf diesem Gebiete aussieht, ja aus rein praktischen Gründen kann er einige Kenntniß davon kaum entbehren, nachdem bereits die „Geschichte des Volkes Israel" mehrfach im Sinne der Kritik für das „gebildete Publikum" bearbeitet und deren Populariſirung in Lehrbüchern für

Digitized by Google

höhere Schulen in Angriff genommen ist (vgl. Schmid, der alttestamentliche Religionsunterricht im Seminar und Obergymnasium. Tübingen 1889; Köstlin, Leitfaden zum Unterricht im A. T. für höhere Schulen. Freiburg, Mohr; Näheres in der in mehrfacher Hinsicht interessanten Schrift von Ad. Zahn, Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des A. T. Gütersloh 1893. S. 98 und 112 ff.). Die Art, wie der Verf. seinen Plan in diesem I. Halbbande durchgeführt hat, ist nur zu loben. Er war bestrebt, es an „Vorsicht und Maßhalten nicht fehlen zu lassen"; er bewährt überall gründliche Sach- und Literaturkenntniß, besonnenes Urtheil und durchaus kirchliche Gesinnung. Die Erörterungen über Bibel und Wissenschaft nehmen mitunter einen ziemlich breiten Raum ein, so daß der Faden der Geschichte unterbrochen scheint, z. B. beim Hexaemeron und bei der Sündfluth (wo, nebenbei bemerkt, die freiere Auffassung bez. der Ausdehnung der Fluth am ehesten auf Bedenken stoßen wird). Aber der Verf. macht mit Recht geltend, daß es unmöglich sei, mit wenigen Worten genügend zu orientiren. Nur wäre zu wünschen, daß Abschnitte, wie § 5 „Schöpfung und Sündenfall nach den Keilinschriften" und § 7, B. „Der keilinschriftliche Sündfluthbericht", die den Zusammenhang der „Geschichte" unterbrechen, während sie trotz alles wissenschaftlichen Interesses doch nur secundären Werth haben, als Excurse ausgeschieden und durch besonderen Druck von dem eigentlichen Corpus der pragmatischen Geschichtsdarstellung unterschieden würden. Ganz anders verhält es sich natürlich mit der im 3. Abschnitt enthaltenen ausführlichen Darlegung des mosaischen Gesetzes und seiner historischen, vorbildlichen und theologischen Bedeutung. Hier handelt es sich um den eigentlichen Kern der alttestamentlichen Geschichte und es schließt sich daran sehr passend die schon erwähnte, sehr sachgemäße und gut orientirende Erörterung und Kritik der neuesten Pentateuchhypothese. — Sehr gut sind die messianischen Verheißungen und die typischen Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament behandelt. — Die „Geschichte des Alten Testamentes", wie sie hier geboten wird, ersetzt in einzelnen Partien fast einen Commentar zum Pentateuch, der uns aus der neueren Zeit leider fehlt; es brauchen stellenweise nur sprachliche und sonstige exegetische Einzelheiten ergänzt zu werden, so daß das Buch als schätzenswerthes Hilfsmittel für das Studium der Bücher

Digitized by Google

Mosis, insbesondere der Genesis empfohlen werden kann. Die Literaturangaben sind sorgfältig und ausreichend; weises Maßhalten war offenbar auch hier — namentlich hinsichtlich der gegnerischen Literatur — beabsichtigt.

Man darf den Verf. zu seiner wirklich gediegenen, zeitgemäßen und praktischen Arbeit beglückwünschen. Den abschließenden Halbband erwarten wir mit großem Interesse.

Mainz. Dr. Selbst.

---

1. **Bossuet** *et l'éloquence sacrée au XVIIe siècle* par Mgr. *Freppel*, évêque d'Angers, Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant les années 1855—1856 et 1856—1857. Paris, Victor Retaux et fils. 82, Rue Bonaparte. 1893. 8°. Tom. I. pag. VIII, 391; Tom. II. pag. 504. 12 frcs.
2. **R. de la Broise S. J.**, *Bossuet et la Bible.* Étude d'après les documents originaux. Paris, Retaux-Bray. 1891. 8°. pag. LII, 455. 4 frcs.
3. **Oeuvres oratoires de Bossuet.** Édition critique complète par l'abbé *J. Lebarq*, docteur ès-Lettres. 8°. Vol. I. pag. LXIII, 595; vol. II. pag. XVIII, 575; vol. III. pag. II, 783; vol. IV. pag. XVI, 629; vol. V. pag. II, 695. Subscriptionspreis 5 frcs. der Band.

1. In der nach der französischen Biographie des verewigten Bischofs Msgr. Freppel von Angers im Katholik veröffentlichten Lebensskizze des Prälaten wurde insbesondere des großen Aufsehens gedacht, welches der jugendliche Professor an der Sorbonne durch seine Vorträge über den größten unter allen Orateurs sacrés erregte. Einzelne derselben ließ Freppel in der Tribune sacrée, sowie im Enseignement catholique erscheinen. Den drei ersten Vorträgen hat er im ersten Bande seiner gesammelten Oeuvres oratoires[1]) einen Platz angewiesen. Weiteres ist jedoch nicht erschienen. Nicht als wenn Freppel dieselben der Veröffentlichung nicht für würdig erachtet hätte. Ganz im Gegentheil hatte er die Manuscripte der übrigen Vorlesungen sorgfältig aufbewahrt und in einem Convolut mit der Ueberschrift niedergelegt: „Wichtige Handschriften, die später der Oeffentlichkeit zu übergeben sind." Offenbar haben

1) Oeuvres de Msgr. Freppel, Évêque d'Angers. 11 vols. Paris, A. Roger et F. Chernoviz. 7 Rue des Grands-Augustins. 1893.

Digitized by Google

die ausgedehnten Pflichten des bischöflichen Hirtenamtes nebst der Thätigkeit in der Kammer der Abgeordneten die Ausführung des Planes verhindert. Nunmehr hat eine befreundete Hand das zwar unvollendete, aber auch in seiner Torsogestalt die lebendigste Aufmerksamkeit aller Kanzelredner beanspruchende Werk herausgegeben.

Als Freppel den Lehrstuhl an der Sorbonne mit der Absicht bestieg, die Geschichte der christlichen Kanzelberedsamkeit seiner gewählten Zuhörerschaft vorzutragen, standen ihm zwei Wege offen: er konnte dem Gang der Geschichte folgen und mit den Anfängen des Christenthums beginnen. Das hätte in der Natur der Sache gelegen, würde aber der Geschmacksrichtung der Zuhörer wenig entsprochen haben. Um diese zu fesseln und für den fleißigen Besuch der Vorlesungen zu gewinnen, machte er einen salto mortale, indem er vorab ihre Aufmerksamkeit auf den König der französischen Kanzelredner, Bischof Bossuet von Meaux, lenkte und diese erhabene Gestalt allseitig beleuchtete. Erst nach Lösung dieser Aufgabe gedachte er, seine Zuhörer zu den Anfängen des Christenthums hinaufzuleiten. Allbereits hatte er bei stets steigernder Theilnahme der Zuhörer fünfunddreißig Vorträge über Bossuet und die Kanzelberedsamkeit im 17. Jahrhundert gehalten, als er plötzlich den Faden abbrach und sich der ersten Periode der Beredsamkeit zuwandte. Die Folge war, daß die Bossuet-Vorlesungen unvollständig und Manuscript blieben.

Demnach sind alle, welche auf diesen hochwichtigen Zweig der priesterlichen Thätigkeit gebührendes Gewicht legen, dem unbekannten Herausgeber zu innigem Danke verpflichtet. Daß er die Vorlesungen genau in jener Form uns darbietet, wie sie im Manuscript erscheinen, ist durchaus zu billigen. Dieselben sind nicht frei von Schwächen. Freppel's Stil leidet noch an manchen Stellen an einer gewissen Weitschweifigkeit; die ernste Ruhe, welche über den Schriften seiner reiferen Jahre lagert, wird in den Arbeiten des neunundzwanzigjährigen jungen Mannes nicht selten vermißt. Auch würde er bei nochmaliger Ueberarbeitung sein Lob des Helden an einigen Stellen eingeschränkt haben. Damit soll aber durchaus nicht gesagt werden, als sei er zum blinden Bewunderer desselben herabgesunken. Aber mit Recht vertheidigt er ihn gegen die Angriffe, welche von Villemain, und ebenfalls gegen diejenigen, welche unbegreiflicher Weise von de Maistre und Rohr-

Digitized by Google

bacher wider Bossuet erhoben wurden. Auch der lächerliche Einwand, als habe Bossuet die Leichenrede auf den Oratorianer P. Bourgoing zu einem Angriffe auf die Gesellschaft Jesu ausgebeutet, empfängt seine Beleuchtung.

Was bei diesen Vorträgen sofort einnimmt, ja bezaubert, das ist der Reiz der Sprache und die Klarheit der Darstellung. Dazu kommt, daß Freppel seinen Helden nicht voraussetzungslos auffaßt, sondern als Product der geschichtlichen Entwickelung zu begreifen sucht. Diesem Zwecke dienen die dreizehn ersten Vorlesungen: 1—2 Einleitung mit einem Ueberblick der Geschichte der Beredsamkeit von Christus bis zum 16. Jahrhundert. Die Aufmerksamkeit des Lesers wünschen wir besonders zu lenken auf die geistvolle Darstellung der Predigt des Heilandes und der Apostel, unter welchen der hl. Paulus eine besonders feine Charakteristik empfängt. Daran reiht sich die Schilderung der heiligen Beredsamkeit bei den großen Kirchenvätern unter Griechen und Lateinern. Kurz, aber treffend erörtert Freppel auch jene Beredsamkeit, welche aus dem Wort der Kirche in ihren Concilien und deren Decreten uns entgegentönt. Denn „was mich betrifft, so finde ich Beredsamkeit überall da, wo ein Herz erzittert und eine Seele aufhüpft" (I, 36). Einen würdigen Abschluß findet dieser Theil durch liebevolles Eingehen auf die Beredsamkeit der unsterblichen Missionare der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung.

In der dritten bis elften Vorlesung verbreitet Freppel sich über das 17. Jahrhundert im Allgemeinen, über den Stand der Kanzelberedsamkeit insbesondere, ferner, und zwar in drei Vorlesungen, über den hl. Kirchenlehrer Franz von Sales, seine Reden, Briefe und theologischen Schriften, sodann über den hl. Vincenz von Paul, den Bossuet der ländlichen Bevölkerung. Daran reihen sich der ehrwürdige Olier, Stifter von St. Sulpice, der Convertit und Cardinal Duperron, die Cardinäle Berulle und Richelieu, die beiden Lingendes, Senault und Lejeune. Jede dieser Vorlesungen darf als ein mit liebevoller Hingabe gezeichnetes Cabinetsstück angesehen werden, das man nicht eher aus der Hand legt, bis man es nach allen Seiten geprüft und, gestatte ich mir zu betonen, genossen hat.

Daß die tiefaufregenden Kämpfe der Ligue auch die Kanzelberedsamkeit ungünstig beeinflußten, findet man begreiflich. Nachdem

Digitized by Google

aber jetzt Ruhe in die Gemüther Einkehr genommen, sehen wir allmälig die heilige Beredsamkeit sich entwickeln. Im Anschluß an die eben genannten Männer sucht Freppel die Stufen dieser Entwickelung zu verfolgen und die Licht- und Schattenseiten zu malen. Wie verschieden auch immer die Anlagen, Ausbildung, Geschmacksrichtung dieser Männer war, von allen gelten Freppel's Worte: L'amour est le ressort de l'éloquence (I, 100), sowie: Triompher de la volonté c'est le tout de l'éloquence (I, 304).

Die beiden Vorlesungen über das Genie im Allgemeinen und das Genie in der Beredsamkeit leiten zu Bossuet über. Die Vorlesungen 14—16 behandeln dann Bossuet und die Bibel, Bossuet, Corneille und Pascal, endlich Bossuet's Laufbahn als Kanzelredner und die Art, wie er seine Predigten verfaßte. Wenn von irgend einem Manne das ächt katholische Wort: Non nova, sed nove gilt, dann war es der Archidiacon von Metz und der nachmalige Bischof von Meaux. In hervorragender Weise, wie kein anderer der großen französischen Kanzelredner im goldenen Zeitalter der theologischen Literatur Frankreichs, war Bossuet der Mann der heiligen Schrift und der heiligen Väter. In dem vom Geiste Gottes durchwalteten Buch der Bücher, wie in den Väterwerken lebte er wie in seinem Luftreiche. Die Vorlesung „Bossuet und die Bibel" ist, wie wir gleich sehen werden, heute überholt, erscheint aber dennoch wegen knapper Zusammenfassung des sich darbietenden Stoffreichthums in hohem Grade geeignet, dem Leser einen annähernd genauen Begriff von den unsterblichen Erfolgen zu geben, die Bossuet mit dem unablässigen Studium der Bibel errungen hat. Freppel selbst steht hier unter dem machtvollen Einflusse Bossuet's, wenn er uns (I, 322) in einem Strome von Beredsamkeit die Herrlichkeiten der Bibel entwickelt. Wo liegt die Quelle, aus welcher Bossuet seine klassische Diction schöpfte? Die Ausführungen Freppel's erfordern die Beachtung aller Pädagogen. Der griechischen Sprache entlehnte er seine harmonievolle Pracht, dem Studium des Lateinischen seine gedrungene Energie. Auch in die Schmiede oder geistige Arbeitsstätte Bossuet's läßt Freppel uns einen Blick thun. Doch dürfte die hiermit zum Theil befaßte sechzehnte Vorlesung durch Lebarq überholt sein. Dagegen verdient die Parallele zwischen Bossuet und Bourdaloue und die Zurückweisung der einseitigen Beurtheilung Bossuet's durch Voltaire unsere volle Beachtung. Die

Digitized by Google

Laufbahn Bossuet's als Kanzelredner besaß drei Perioden: 1) Von 1652 bis 1656 in Metz, 2) von 1656 bis 1670 in Paris, 3) von 1680 bis 1704 in Meaux.

Im ersten Theile des zweiten Bandes in den Vorlesungen 17 bis 22 behandelt Freppel die in Metz gehaltenen Predigten, die Lobrede auf den hl. Paulus, ferner die Predigten über das Gesetz Gottes und über die Pflichten der Könige. Die letztere wurde vor Ludwig XIV. gehalten. Die Predigten im Dome zu Metz, wo Bossuet Canonikus und Archidiacon war, besitzen einen besonderen Reiz, weil er hier mit Vorliebe die Geheimnisse des Heilandes in meisterhafter Weise behandelt. Indem Freppel an der Rede über das Königthum Christi die Vorzüge Bossuet's zu schildern unternimmt, hebt er aber auch zugleich die Mängel hervor, welche manchem Detail noch ankleben. Die Lobrede auf den großen Völkerapostel bietet willkommene Gelegenheit, die Unterschiede zwischen einem weltlichen Panegyrikus und der Rede auf einen Heiligen zu betonen, sowie einen geistvollen Vergleich zwischen Bossuet und dem Goldmund von Constantinopel, dem großen Lobredner des hl. Paulus, zu ziehen. In der großartigen Schilderung der machtvollen Schwäche des Apostels malt Bossuet zugleich den hl. Vincenz von Paul, den er damals unter seinen Zuhörern bemerkte. In den Vorlesungen über die Predigten vom göttlichen Gesetz nimmt Freppel Gelegenheit, Bossuet's politisches Programm darzulegen und denselben gegen falsche Auffassungen De Maistre's zu schützen. In der That, man braucht namentlich die letztere Rede nur aufmerksam zu lesen, um Freppel vollkommen beizustimmen, wenn er schreibt (II, 79): Vor Ludwig XIV. hat Bossuet sich nicht gebeugt. Aber gerade darin gipfelte die Bedeutung des machtvollen Redners, daß sein Wort die Freiheit des Evangeliums athmete, zugleich aber den Ton der Hochachtung nicht verletzte.

Auf der Höhe des Ruhmes als Kanzelredner tritt uns Bossuet entgegen in den Trauerreden. In den Vorlesungen 21 bis 27 schildert Freppel die Entwickelung der Trauerrede, welche, mit den Klagetönen unserer Stammeltern über die Ermordung Abels beginnend, sich durch alle Zeitalter der Menschheit fortpflanzt. Die Klagen Davids über die Entartung des Sohnes und den Untergang seiner Freunde, die Lieder des Propheten Jeremias, des Vanitas vanitatum des Predigers werden passend einbezogen und

Digitized by Google

als Traurreden gestellt neben ähnliche Leistungen des klassischen Alterthums, über welche die 22. Vorlesung handelt. Aber erst im Christenthum, welches den Schmerz verklärt und dem Tod seinen Stachel nimmt, empfängt die Trauerrede ihre eigentliche Bedeutung. Von den einfachen, aber tiefsinnigen Inschriften auf den Grabsteinen der Katakomben ausgehend, entwickelt Freppel die Geschichte der Trauerrede durch das Zeitalter der Verfolgungen und der großen Kirchenväter, wobei die unsterblichen Leistungen der drei Cappadocier und des hl. Ambrosius insbesondere beleuchtet werden. Im Mittelalter weniger gepflegt — St. Bernard von Clairvaux bildet eine rühmliche Ausnahme —, nahm die Trauerrede unter dem Einflusse der Renaissance einen neuen Aufschwung, wobei aber eine Fülle von heidnischen Bildern und Anschauungen in abstoßender Weise sich spreizt. Selbst bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts lebte diese Richtung fort, mit welcher erst die unmittelbaren Vorgänger Bossuet's brechen.

Es ist zu bedauern, daß Freppel nicht sämmtliche Reden Bossuet's, sondern nur die Trauerreden und auch diese nur theilweise behandelte. Als solche nennen wir die Leichenrede auf Nikolaus Cornet, den vormaligen Syndikus der Sorbonne, auf Henrietta Maria, Tochter Heinrichs IV. von Frankreich und Gemahlin Karls I. von England, auf deren Tochter Henrietta, Gemahlin des Herzogs von Orleans, auf Maria Theresia, Gemahlin Ludwigs XIV., auf Anna von Gonzaga, Gemahlin des Prinzen Eduard, des Sohnes des Kurfürsten von der Pfalz, endlich auf den Kanzler Le Tellier. Besäßen wir von Freppel nur diese mit dem Pinsel eines Meisters gezeichneten Charaktergemälde, so müßten wir ihn den namhaftesten Theologen Frankreichs in unseren Tagen beizählen. Ein kritisch veranlagter Mann war er nicht. Die Lösung dieser Aufgabe gegenüber den Werken Bossuet's hat Abbé Lebarq in endgiltiger Weise vollzogen. Dagegen erhebt sich Freppel zu hohen Gesichtspunkten und weiß von diesen aus Menschen und Dinge zu beurtheilen. Wesentlich erscheint er als Geschichtsphilosoph, ist aber zufolge dieses Vorzuges in ausnehmend hohem Grade geeignet, einen Mann wie Bossuet zu erfassen, in dessen Reden die christliche Geschichtsphilosophie ihre erhabensten Triumphe feiert.

Was den Leichenreden Bossuet's ihre unsterbliche Bedeutung verleiht, das sind die geschichtlichen, zeitgenössischen, philosophischen

Digitized by Google

und theologischen Hintergründe, auf denen die betreffende verstorbene Person sich abhebt. Mit Recht führt Freppel Klage darüber (II, 395), daß man dieselben durchgehends viel zu wenig beachte. Er selbst hat das Versäumte in den Vorlesungen über die eben genannten Reden vollständig nachgeholt. In der Vorlesung über die Leichenrede auf Cornet beleuchtet er Bossuet's Stellung zum Jansenismus und zu den Casuisten. Weiter läßt er in der Leichenrede auf die Königin von England Bossuet auftreten als Vertheidiger der christlichen Geschichtsphilosophie, welche an dem ewigen Weltplane Gottes, aber auch an der Freiheit des Menschen festhält.

Während Bossuet in der Geschichte der Mutter und ihres Gemahls Karls I. eine der großartigsten Katastrophen in der neueren Geschichte zeichnet, schenkt er uns ein mit den feinsten Strichen gezeichnetes Seelengemälde in der Trauerrede auf deren Kind Henrietta von England. Sie war Bossuet's geistliche Tochter und verschied unter seinem Beistande. Bossuet's Rede ist ein Meisterwerk, aber nicht minder Freppel's einunddreißigste Vorlesung.

Während die Leichenrede auf die feingebildete, vom Unglauben erfüllte, in die Händel der Fronde verwickelte, dann aber einem Leben der Buße sich ergebende Anna von Gonzaga Freppel veranlaßt, der bedeutenden Frage näher zu treten: Wie konnte der Unglaube des 18. Jahrhunderts aus dem (sogenannten) katholischen Frankreich des 17. Jahrhunderts entstehen?, würdigt er in den beiden Vorlesungen über die Leichenrede auf Kanzler Le Tellier u. A. die Aufhebung des Edictes von Nantes durch Ludwig XIV. Hier möchte ich nicht sämmtliche Gründe, mit denen er das Vorgehen des Monarchen erklären und entschuldigen will, billigen. Daß die Maßregel in sich verfehlt war und noch gehässiger wurde durch die Art und Weise ihrer Ausführung, wurde vom heiligen Stuhle ausgesprochen. Uebrigens haben die deutschen Vertreter des Cujus regio eius et religio dem König Ludwig XIV. am allerwenigsten Vorwürfe zu machen.

2. P. de la Broise hat den überaus fruchtbaren Gedanken gefaßt, Bossuet in seiner Stellung zur heiligen Schrift zu zeichnen. Bossuet hat geirrt. Seine unter dem Einflusse des Hofes unternommene „Vertheidigung der Declaration des französischen Clerus" ist durch das Vaticanische Concil begraben worden.

Digitized by Google

Dennoch besitzt er eine Reihe von Vorzügen, welche ihm eine unverlierbar ehrenvolle Stellung in der theologischen Literatur einräumen. Dahin gehört insbesondere seine Stellung zur hl. Schrift. „Bossuet," bemerkt de la Broise treffend, „ist der Mann des Neuen Testamentes, beleuchtet durch das Alte" (pag. LII). Aus den mit unsäglicher Mühe gepflogenen Bossuet-Studien spendet der gelehrte Verfasser zwölf geistvolle Excurse über Bossuet als Uebersetzer der Bibel, seine Sprache und seinen Stil, seine Reden und übrigen theologischen, polemischen und ascetischen Schriften unter dem Einflusse der hl. Schrift. Mit welcher Hingabe der Verfasser seinen Helden zu studiren bemüht war, läßt die Thatsache erkennen, daß er seltene handschriftliche Schätze untersuchte, darunter namentlich die Bibel vom Schloß Formentin, d. h. jenes Exemplar der Bibel, dessen Rand die unter Bischof Bossuet versammelte Gesellschaft vornehmer Herren vom Hofe bei ihren Unterredungen über die hl. Schrift mit Anmerkungen versehen ließ. Der Kanzelredner wird aus den Kapiteln 2—5 den größten Nutzen ziehen, denn sie schildern meisterhaft die umgestaltende Kraft, welche der ständige Umgang mit dem Worte Gottes auf die Sprache, den Stil, die Anordnung, die Ausführung der Reden des großen Bischofs ausgeübt. Ueber das nach Bossuet's Heimgang veröffentlichte »Avertissement sur le livre des réflexions morales« urtheilt unser Verfasser strenger als Freppel (313). Hier erweist Bossuet sich den Jansenisten gegenüber allzu nachsichtig.

Sehr lehrreich dagegen ist das Kapitel über die Polemik zwischen Bossuet und Richard Simon. Aus dem Anhange seien hervorgehoben die Skizze der Predigt über die Wachsamkeit, sowie die Bemerkungen Bossuet's zum hebräischen Text einzelner Stellen des Alten Testamentes nach einer Handschrift im Seminar zu Meaux. Durchgehends bediente Bossuet sich der Septuaginta und Vulgata, welche er diurna nocturnaque manu bearbeitete. Die ausgezeichnete Schrift, welche man im Verein mit Freppel's vorgenanntem zweibändigem Werke studiren muß, ist äußerst verständnißvoll dem kundigen Interpreten Bossuet's, Bischof Freppel, gewidmet.

3. Wenn man die neue kritische Ausgabe der Predigtwerke Bossuet's von Lebarq untersucht, dann darf man wohl behaupten: Bossuet ist aus dem Grabe erstanden. Nachdem Lebarq durch seine

Digitized by Google

von der Sorbonne gekrönte Schrift »Histoire de la Prédication de Bossuet« seinen Ruf als Bossuet-Forscher begründet, hat er nunmehr eine auf dem ausgedehntesten Studium der Handschriften Bossuet's beruhende neue Ausgabe von dessen Predigtwerken unternommen, welche auf sechs Bände berechnet ist, von denen fünf in herrlicher Ausstattung vorliegen. Zu Lebzeiten Bossuet's ist nur eine Predigt desselben von ihm aus eigenem Antriebe dem Druck übergeben worden. Es ist die über die Einheit der Kirche. Dagegen erschien seine Trauerrede auf Henrietta Maria, Königin von England, auf Befehl des Hofes. Alle übrigen blieben Manuscript, bis etwa siebenzig Jahre nach Bossuet's Tod († 1704) der Benedictiner Deforis das zerstreute Material sammelte und herausgab. Aus der Einleitung Lebarq's zum ersten Bande erfahren wir, daß Deforis mit unendlichem Fleiß, aber ebenso willkürlich und kritiklos zu Werke ging. Solche Stücke, in denen er Wiederholungen vermuthete, wurden unterdrückt. Weiterhin erlaubte er sich die Freiheit, mehrere Predigten zu einem Ganzen zu verbinden oder kleineren Fragmenten mitten in einer Rede ihren Platz anzuweisen. Deforis' Text haben die Sulpicianer ihrer Bossuet-Ausgabe ohne alles Weitere zu Grunde gelegt. Das Nämliche gilt von der Ausgabe von Lachat (1864), „welche mit dem Anspruche auftrat, ein reines Handelsunternehmen als wissenschaftliche Leistung auszugeben" (I, pag. V). Lebarq hat seine Aufgabe nach kritischer Methode zu lösen gesucht. Die Herstellung der chronologischen Reihenfolge der Predigtwerke bildet seine Hauptaufgabe, und auf Grund des eingehendsten Studiums der Bossuet-Handschriften in der Pariser Nationalbibliothek ist ihm dieselbe gelungen. Wie ernst er es in diesem Punkte nahm, das beweist namentlich die dem zweiten Bande beigegebene Einleitung über den Fortschritt der französischen Orthographie in Bossuet's Werken, bezüglich deren zwei Perioden, die vor und die nach 1656 unterschieden werden. Vom höchsten Interesse sind die dem zweiten Bande beigefügten Tafeln, in welchen die Rechtschreibung durch eine Reihe von Jahren verfolgt wird, um so das nöthige Fundament zur Feststellung der Zeit der Entstehung der betreffenden Predigtwerke zu gewinnen. Nur in einigen wenigen Fällen hat sich die Chronologie dem Fleiße des Forschers und der Anwendung seiner Inductionsmethode entzogen.

Digitized by Google

So sind wir denn heute im Stande, den großen Bossuet von seinen Anfängen bis zur Höhe seines Ruhmes zu verfolgen. Mit Recht betont Lebarq bei aller Bewunderung auch die Schattenseiten in den Reden seines Helden, wozu auch einige sprachliche Härten gehören. In dieser Beziehung verdienen unsere volle Beachtung die dem ersten Bande beigefügten „Bemerkungen über Grammatik und Sprache in den Reden Bossuet's" (I, pag. XIX—LXII). Was wir an Bossuet insbesondere bewundern, ist die »Constance de pensées« (I, pag. IX); schon die älteren Reden enthalten das Samenkorn, ohne daß der Redner aber sich sklavisch wiederholt hätte. Jede einzelne Rede hat Lebarq mit treffenden Einleitungen und Bemerkungen versehen und jedem Bande neben einem Inhaltsregister auch „eine Concordanz nach der liturgischen und chronologischen Ordnung" beigefügt. Zwei Brustbilder und ein Bild in ganzer Figur gereichen dem Werke zur besondern Zierde. „Man muß einräumen," bemerkt Lebarq (I, pag. I), „daß die Freunde Bossuet's heute zahlreicher sind denn je zuvor." Wenn irgend etwas, dann ist Lebarq's Ausgabe der Reden des großen Bischofs bestimmt, ihre Zahl in allen Kreisen, in welchen die Predigt des Evangeliums hochgehalten wird, bedeutend zu vermehren.

Aachen. A. Bellesheim.

Der mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung von Dr. C. Gutberlet. Paderborn, Druck und Verlag von F. Schöningh. 1893. VI, 306 S. *M.* 5.

„Monismus heißt der babylonische Thurm, welchen die atheistische Speculation in unsere Tage hineingesetzt hat." Mit diesen Worten beginnt Tilm. Pesch in seinem Werke „Die großen Welträthsel" (Bd. II) die Darstellung und Kritik des Monismus, wobei vier Hauptformen des Monismus unterschieden werden: der pantheistische, der pessimistische, der Naturmonismus und der hylistische oder mechanistische Monismus. Mit diesem letztgenannten beschäftigt sich das neueste Werk Gutberlet's, welches in zwei Theile sich gliedert. Der erste enthält die Kritik des mechanischen Monismus, worauf im zweiten Theil die Begründung des theistischen Monismus folgt.

Nachdem in der Einleitung die Frage: „Was ist mechanischer Monismus?" beantwortet ist, wird im ersten Kapitel des kritischen Theiles gezeigt, daß der Mechanismus, recht verstanden, die Teleo-

Digitized by Google

logie nicht ausschließe. Ueber die relative Berechtigung der mechanischen Naturerklärung innerhalb gewisser Grenzen äußert sich der Autor (S. 10) also: „Wenn es gelingen sollte, diese Naturerklärung, welche sich durch hohe Anschaulichkeit und Einheitlichkeit empfiehlt, consequent durchzuführen, so hätten wir vom philosophischen Standpunkte nur dagegen einzuwenden, daß sie sich jedenfalls nicht auf die seelischen und geistigen Erscheinungen ausdehnen läßt. Die mechanische Naturerklärung kann nicht zur Welterklärung erhoben werden. Die große Scheu, welche viele theistische Philosophen gegen eine solche Naturerklärung hegen, kann ich nicht theilen und sie wird auch von sehr bedeutenden christlichen Denkern und Forschern nicht getheilt." Hier folgt Hinweis auf Secchi's Werk „Einheit der Naturkräfte". Es ist kein Widerspruch, wenn G. zwar den mechanischen Monismus bekämpft, aber doch die mechanische Naturerklärung, sofern sie auf die unbelebte Natur sich bezieht, nicht schlechtweg perhorrescirt. Man muß hier zwei Extreme vermeiden: das eine ist der exclusive Mechanismus, der alles Sein und Geschehen mechanisch erklären will, das andere ist die Ablehnung mechanischer Erklärung auch in solchen Fällen und Gebieten, wo sie im Rechte ist.

In den nächstfolgenden Kapiteln schreitet die Kritik des mechanischen Monismus in der Weise fort, daß dessen Unzulänglichkeit zuerst auf dem Gebiete der unorganischen, dann im Bereiche der organischen Welt und der psychischen Erscheinungen dargethan wird. Es wird bewiesen, daß weder der Stoff noch die Bewegung in der Natur von Ewigkeit seien (Kap. 2); daß die Kant-Laplace'sche Weltbildung kein rein mechanischer Vorgang (Kap. 3); daß weder der Ursprung noch das Wesen des organischen Lebens sich rein mechanisch erklären lassen (Kap. 4); daß die Darwin'sche Theorie von der Entstehung der Zweckmäßigkeit der organischen Wesen den Zufall als Erklärungsgrund einführe, eine Erklärung, deren Voraussetzungen sowohl von der Mathematik durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung, als auch von der Paläontologie durch Thatsachen, nämlich durch die auch in den fossilen Organismen auf allen Entwickelungsstufen herrschende Zweckmäßigkeit Lügen gestraft werde (Kap. 5). Mit Recht läßt G. in die ernste Kritik bisweilen auch eine kleine Dosis von Ironie einfließen, wie z. B. am Schlusse des 5. Kapitels, wo gegen die darwinistische Erklärung der Entstehung

Digitized by Google

des aufrechten menschlichen Ganges bemerkt wird: „Zu verwundern bleibt bei dem ganzen Processe, daß die dummen Primaten die Muskeln der Gliedmassen und des Rumpfes so ausbilden konnten, daß der aufrechte Gang und die aufrechte Haltung des Menschen ermöglicht wurde; unsere hochgebildeten Biologen, Orthopäden, Physiologen, Pädagogen aber es nicht einmal dahin bringen, daß die Streckmuskeln der Wirbelsäule ihren Dienst etwas besser thun."

Im letzten Kapitel dieses Theiles werden zuerst vivisectorische Experimente, die man an Thieren gemacht hat, um die Anwendbarkeit mechanischer Erklärung auf das Seelenleben darzuthun, beschrieben und dann gezeigt, daß die Ergebnisse jener Experimente keineswegs das beweisen, was die Mechanisten daraus folgern. Die betreffenden Argumente hatten allerdings zu dem Schlusse geführt, daß Sinneseindrücke an dem empfindenden Subjecte eine gewisse Steigerung der Temperatur, also Wärme, hervorbringen. Hieraus — so bemerkt mit Recht die Kritik — folge jedoch bloß, daß die Sinnesempfindung nicht möglich sei ohne Wärmeerzeugung in den functionirenden Nervenzellen, nicht aber, daß die Empfindung selbst Wärme oder eine andere Art rein materieller Thätigkeit sei. Wird ja sogar durch die geistige Thätigkeit des Denkens der Kopf warm.

Der zweite Theil besteht bloß aus zwei Kapiteln, wovon das erste die Transcendenz des Weltgrundes, d. i. die Erhabenheit Gottes über die Welt, das zweite die Immanenz Gottes in der Welt behandelt und beweist. Mit besonderer Sorgfalt ist der erstere Beweis geführt und zwar zuerst indirect, indem (§ 1) gezeigt wird, daß die Existenz eines persönlichen, über der Welt stehenden Gottes aus der Widerlegung des mechanischen Monismus folge. Aus der im kritischen Theile bewiesenen Nichtewigkeit der Materie und der Weltbewegung ergebe sich nämlich ohne weiteres die Nothwendigkeit der Annahme eines Schöpfers der Materie und eines Urhebers der Weltbewegung. Den directen Beweisen für die Existenz eines überweltlichen Gottes ist ein Paragraph (2), der die Möglichkeit solcher Beweise gegen Kant und andere vertheidigt, vorausgeschickt. Kant's Einwendungen gegen den kosmologischen und physikotheologischen Beweis werden scharfsinnig gelöst.

Im Beginne des § 3, S. 207 kommen ein paar Sätze vor, wogegen Referent etwas bemerken zu müssen glaubt. Der bezeichnete Paragraph beschäftigt sich mit der wichtigen, aber auch sehr schwie-

Digitized by Google

rigen metaphysischen Frage über das Verhältniß des Absoluten und Unbedingten zum Bedingten. Bei Erörterung dieser Frage werden folgende Sätze (dieselben sind numerirt und durchschossen gedruckt) aufgestellt und begründet: „I. Das All ist absolut und unendlich. II. Nicht alles in der Welt ist absolut. Es existirt also Unbedingtes und daneben Bedingtes. III. Das Bedingte hat seinen Grund im Unbedingten und V. das Absolute bedingt nicht durch das Sein, sondern durch eine persönliche That das Endliche. VI. Der Weltgrund ist Schöpfer." Referent ist mit allen diesen Sätzen und deren Begründung, den ersten ausgenommen, einverstanden. Im ersten Satze ist offenbar der Ausdruck „das All" nicht in dem gewöhnlichen Sinne, als Bezeichnung des Inbegriffes aller endlichen Dinge, sondern als Bezeichnung der gesammten Wirklichkeit überhaupt genommen, denn in der Begründung wird gesagt: „Daß die Welt als Ganzes, die Allwirklichkeit unerschaffen, nothwendig durch sich existirend, unendlich sein muß, wie der consequente Monismus annimmt, ist unmittelbar einleuchtend." Referent gibt nun zwar zu, daß der consequente Monismus, da er einen von der Welt unterschiedenen Gott nicht anerkennt, andererseits aber doch etwas Absolutes annehmen muß, das All oder die Welt als absolut erklären muß. Auch sind für den atheistischen Monismus die Begriffe des Alls und der Allwirklichkeit identisch, weil er ja keinen vom All verschiedenen Gott annimmt. Anders steht die Sache auf dem Standpunkte des Theismus. Für diesen umfaßt der Ausdruck oder Begriff „Allwirklichkeit" mehr als jener des „All", denn während der letztere Terminus im Sinne des Theismus bloß den Inbegriff aller geschaffenen Dinge bezeichnet, umfaßt der Ausdruck „Allwirklichkeit", wenn man denselben überhaupt gebrauchen will, alles wirklich Existirende, mag es geschaffen oder ungeschaffen sein. Wenn nun aber unter Voraussetzung dieses Begriffes der Allwirklichkeit gesagt wird (S. 207), es sei unmittelbar einleuchtend, daß die Allwirklichkeit unerschaffen, nothwendig, durch sich existirend sein müsse, so kann Referent hier nicht beistimmen, denn unmittelbar einleuchtend ist nur dies, daß es etwas Unerschaffenes geben müsse, wobei noch die doppelte Möglichkeit besteht, daß entweder die Allwirklichkeit selbst als Ganzes unerschaffen sei, was der Monismus behauptet, oder daß in der Allwirklichkeit etwas Unerschaffenes und Unbedingtes, andererseits aber auch etwas Er-

Digitized by Google

schaffenes und Bedingtes vorhanden sei, was die Ueberzeugung des Theisten ist. Daß unser Autor selbst auch für letztere Alternative ist, geht aus dem hervor, was von S. 209 ad no. II gesagt ist, und besonders aus dem S. 212 stehenden Satze: „So können wir nun mit aller Entschiedenheit behaupten, daß ein Unendliches, Unbedingtes und daneben Endliches, Bedingtes existirt." Es wäre daher richtiger gewesen, statt des Satzes „das All (die Allwirklichkeit) ist absolut" die vorhin erwähnte Disjunction an die Spitze des Argumentes zu stellen.

Ueber die in den Paragraphen 4—8 folgenden Gottesbeweise will ich nur noch kurz bemerken, daß in denselben drei Beweise, welche derselbe Autor schon in anderen Werken (Apologetik und Theodicee) vorgetragen, nämlich der Beweis aus der Bewegung, dann der teleologische und aus dem idealen Gebiete des Wahren, Guten und Schönen, in besonders eingehender Weise und mit Auflösung von Einwänden reproducirt sind. Der teleologische Gottesbeweis hat in einem Anhang noch eine besondere mathematische Begründung vom Standpunkte der Wahrscheinlichkeitsrechnung erhalten.

Wenn ich nun als Recensent zum Schlusse ein Urtheil über den Eindruck des ganzen Werkes abgeben soll, so gestehe ich, daß der erste, kritische Theil mich vollständiger befriedigt hat, als der zweite, positive. Es ist wahrhaftig ein geistiger Genuß, die gründliche und vollständige Widerlegung des Monismus in allen seinen Positionen Schritt für Schritt zu verfolgen. Hiemit soll der wissenschaftliche Werth des zweiten Theiles keineswegs herabgesetzt sein. Möge das hochinteressante und zeitgemäße Werk, das allerdings keine Unterhaltungslectüre ist, sondern alle Kräfte des Geistes in Anspruch nimmt, recht viele Leser finden!

Was den Druck betrifft, so kommen allerdings einige, aber nur wenige Druckfehler vor; ein sinnstörender S. 304, Zeile 6 von unten, wo es statt „ausgeschlossen" heißen muß „bewiesen". Ebenfalls S. 304, Z. 11 ist statt „unabgebar" zu lesen „unangebbar", und S. 233, Zeile 2 von unten: „natürliche" statt natürlichen.

Dillingen. Dr. X. Pfeifer.

Digitized by Google

Geschichtslügen. Eine Widerlegung landläufiger Entstellungen auf dem Gebiete der Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Kirchengeschichte. Auf's Neue bearbeitet von Freunden der Wahrheit. Zehnte Auflage. Paderborn, Ferd. Schöningh 1893. S. 580. *M.* 4.50.

Dieses Buch hat innerhalb eines Decenniums zehn Auflagen erlebt und bedarf daher keiner Empfehlung mehr. Es ist leider wahr, daß die Kunst der Geschichtschreibung, wie Leo XIII. in dem am 15. August 1883 zur Förderung wahrer Geschichtswissenschaft erlassenen Schreiben erklärt hat, vielfach eine „Verschwörung gegen die Wahrheit", eine „Dienerin der Parteibestrebungen und der menschlichen Leidenschaften" geworden ist. Daß Privatinteressen und Parteileidenschaft in der Geschichte zeitgenössischer Personen und Zustände eine große Rolle spielen und die Wahrheit mit einem Nebel umhüllen, ist wohlbegreiflich. Um so geheimnißvoller aber ist es, daß Personen und Institutionen, die ein Jahrtausend hinter uns liegen, fort und fort mit Unverstand und einem bis zum Haß gesteigerten Uebelwollen verfolgt werden. Das ist aber in der That bis auf den heutigen Tag der Fall. Diese „Verschwörung gegen die Wahrheit" richtet sich jedoch ausschließlich gegen Christus und seine Kirche und alles, was damit zusammenhängt, und zwar bloß deßhalb, weil Christus der Sohn Gottes und die Kirche sein Werk ist. Unsere Gegner wären wohl bereit, die unübertroffenen Eigenschaften des Stifters des Christenthums und die Erhabenheit einer historischen Erscheinung, wie die der katholischen Kirche ist, anzuerkennen, sobald wir uns bereit finden ließen, Christus nur als den edelsten Menschen und seine Kirche nur als menschliche Institution zu betrachten. Daß aber Jesus Christus sich als den eingeborenen Sohn Gottes ausgibt und seine Kirche mit göttlicher Autorität auftritt, das allein fordert den Widerwillen der Gegner heraus. Man hat daher mit Recht aus diesem anhaltenden, tiefen Haß gegen Christus und seine Kirche ein beweiskräftiges Argument für die Gottheit Jesu Christi und die göttliche Autorität seiner Kirche geführt. Mit der steigenden Heftigkeit dieser Angriffe wächst in gleichem Verhältniß die Kraft dieses Beweises, so daß die Feinde des Christenthums gerade das Gegentheil von dem erreichen, was sie beabsichtigen. Dies darf uns jedoch nicht abhalten, den Geschichtslügen immer wieder die geschichtliche Wahrheit entgegen zu halten. Je nachdrücklicher dies

Digitized by Google

geschieht, desto eher müssen, wo guter Wille ist, die verknöcherten Vorurtheile weichen, desto mehr muß sich zeigen, wo dieser gute Wille fehlt, daß bewußte Feindschaft gegen Gott und sein Reich im Spiele sind. Zu diesem löblichen Zwecke hat obige Schrift mit Erfolg gewirkt, indem sie eine große Zahl „landläufiger Entstellungen" chronologisch geordnet, den wahren Sachverhalt klargestellt und zu eingehendem Studium auf die besten Quellen hingewiesen.

R.

Der Karmeliter Paulus Heliä, Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation" in Dänemark. Von Ludwig Schmitt S. J. (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach. Nr. 60). Freiburg, Herder 1893. 8°. XII, 172 S. *M.* 2.80.

Man kann es nur mit Freuden begrüßen, daß seit einiger Zeit mehrere deutsche Jesuiten ihr Augenmerk mit besonderer Vorliebe der Geschichte des 16. Jahrhunderts zuwenden. Im verflossenen Jahre haben sich auf diesem Gebiete drei tüchtige Forscher durch werthvolle Studien hervorgethan: P. Braunsberger durch eine Arbeit über die Katechismen des seligen Canisius (vgl. Katholik 1893. I, 265 ff.), P. Zimmermann durch eine ausführliche Biographie Cardinal Pole's und P. Schmitt durch das vorliegende Werk über Paulus Heliä.

Von den sog. Reformatoren ist in der Geschichte so viel Aufhebens gemacht worden, daß deren Gegner größtentheils ganz unbeachtet geblieben sind. Man darf wohl, ohne erröthen zu müssen, gestehen, daß man bisher von Paulus Heliä nichts oder äußerst wenig gewußt habe. Und doch wird ein jeder, der die neue Biographie des dänischen Karmeliters durchgeht, gern zugeben, daß dieser Mann in der That verdiente, auch über die Grenzen Dänemarks hinaus bekannt gemacht zu werden. „Während in Deutschland die Zahl derer, die sich von Anfang an der religiös-politischen Umwälzung des 16. Jahrhunderts entschlossen entgegensetzten, immerhin eine große war — wie dies neuere Forschungen stets klarer darthun — und unter den deutschen Apologeten der Reformationszeit so mancher berühmte Name glänzt, steht in den Religionswirren Dänemarks Paulus Heliä ganz einzig da, der einzige nennenswerthe Vorkämpfer der Kirche, dessen nicht unbedeutende Werke auf uns gekommen sind. In ihm verkörpert sich die ohnehin

Digitized by Google

so eigenartige Reformationsgeschichte Dänemarks." Grund genug, um dem dänischen Streiter eine eingehende Monographie zu widmen.

Es war dies indeß keine leichte Aufgabe. Um derselben zu genügen, mußte man vor allem in der dänischen Literatur gut bewandert sein; zudem war erfordert, daß man wenigstens einige Zeit in Dänemark zubringe, um an Ort und Stelle die ungedruckten Quellen durchforschen zu können. Nun bekundet aber P. Schmitt, der seit Jahren mit der Reformationsgeschichte Dänemarks sich beschäftigt, eine Vertrautheit mit den dänischen Geschichtsquellen, wie man sie nicht leicht bei einem andern deutschen Forscher antreffen wird; überdies war es ihm während eines längeren Aufenthaltes in unmittelbarer Nähe Kopenhagens mit seinen reichen Bibliotheken vergönnt, Heliä's handschriftlichen Nachlaß mit Muße durchzunehmen. Er hat denn auch eine sehr gründliche, durchaus quellenmäßige Arbeit geliefert.

Geboren um 1480 in Warberg am Kattegat, trat Heliä in früher Jugend in den Karmeliterorden. Im Jahre 1519 wurde der talentvolle, vielseitig gebildete Religiose zum Professor der Theologie an der Universität Kopenhagen ernannt; drei Jahre später treffen wir ihn als Provinzial an der Spitze der dänischen Karmeliter. In dieser angesehenen Stellung erwies sich Heliä als unerschrockenen Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die immer weiter um sich greifende religiöse Neuerung. Den lutherischen Prädicanten gegenüber, die von der weltlichen Macht begünstigt wurden, vertrat der wehrlose Mönch unter den allergrößten Schwierigkeiten in zahlreichen Abhandlungen mit Kraft und Geschick den alten Glauben. „Keine in Dänemark verfaßte Schrift aus gegnerischer Feder kann sich mit seinen Streitschriften messen. In Schrift, Ueberlieferung, Kirchengeschichte und Kirchenrecht bewandert, wie kein einziger seiner dänischen Zeitgenossen, weiß er die rechten Beweise nicht nur zu finden, sondern auch überzeugend darzulegen; aus dem Bewußtsein, die religiöse Wahrheit in der katholischen Kirche vollständig und sicher zu besitzen, schöpft er eine Kraft und Stärke, die allen seinen Gegnern offenbar mangelt, und in seiner Begeisterung für die Sache Gottes und seines Reiches auf Erden erhebt er sich nicht selten zum höchsten Schwung geistlicher Beredsamkeit. Seine Schriften sind der Schwanengesang der heiligen Wissenschaft im Norden" (S. 121).

Digitized by Google

Wann, wo und wie dieser hervorragende Vorkämpfer der Kirche aus dem Leben schied, ist unbekannt. Noch im October 1534 veröffentlichte Heliä eine Schrift in Roskilde. Von da an verstummen über ihn alle Nachrichten; bloß ein undatirter poetischer Nachruf, von dem Jütländer Christiernus Umbra verfaßt, ist uns erhalten geblieben (S. 137). Nach P. Schmitt „wäre es vielleicht eine den damaligen Verhältnissen einigermaßen entsprechende, nicht ganz unwahrscheinliche Vermuthung, daß Paulus Heliä gewaltsamen Anschlägen zum Opfer gefallen sei" (S. 156). Es wurden allerdings um jene Zeit in Dänemark treugebliebene Mönche vom aufgehetzten Pöbel bis zum Tode mißhandelt (S. 160); andere, wie um 1540 der erste Superintendent von Seeland, Peter Palladius, berichtet, wurden „aus dem Lande getrieben und ein Theil gehenkt" (S. 161). Doch liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß ein ähnliches Loos dem Karmeliterprovinzial zu Theil geworden. Hätten die Neuerer Heliä gewaltsam aus dem Wege geräumt, so würde doch wohl dessen Landsmann Christiernus Umbra diesen Umstand in seinem sehr anerkennenden Nachrufe nicht unerwähnt gelassen haben.

Wie die deutschen Kampfgenossen, so war auch der dänische Streiter schweren Verleumdungen ausgesetzt. Man weiß, wie im 16. Jahrhundert den katholischen Vorkämpfern gewöhnlich vorgeworfen wurde, sie seien innerlich von der Wahrheit der protestantischen Lehre überzeugt und blieben nur aus Eigennutz bei der Partei des „römischen Antichrists". Derselbe Vorwurf wurde auch gegen den dänischen Karmeliter erhoben. Der Freimuth, mit welchem Heliä bei Beginn der religiösen Wirren auf Abstellung der Mißbräuche gedrungen, hatte bei den Predigern des neuen Evangeliums die Hoffnung wachgerufen, den wortgewaltigen Mann dereinst den Ihrigen nennen zu können. Allein diese Hoffnung schlug fehl; immer offener und unversöhnlicher wurde Heliä's Gegnerschaft zum Lutherthum. In ihrem Unmuthe gaben nun die neugläubigen Prediger dem katholischen Gegner den Schimpfnamen „Vendekaabe", d. h. Wendepelz oder Mantelwender, um ihn als einen Mann hinzustellen, der den Mantel nach dem Winde zu drehen wisse. Er sei von den Prälaten bestochen worden, sagten sie, deßhalb vertheidige er so eifrig das Papstthum. Zu dieser ersten Verleumdung gesellte sich noch eine zweite. Nach Heliä's

Digitized by Google

Tod wurde ihm nachgesagt, er habe sich gegen Ende seines Lebens wieder dem Lutherthum zugewendet. Diese Fabel ist drei Jahrhunderte lang in den dänischen Geschichtsbüchern fort und fort wiederholt worden; in unseren Tagen haben indeß einsichtsvollere protestantische Forscher dieselbe aufgegeben, und P. Schmitt hat ihr noch vollends den Todesstoß versetzt, indem er überzeugend nachgewiesen, daß Heliä sowohl bei Beginn seiner öffentlichen Thätigkeit, als gegen Ende seines Lebens durchaus kirchlich gesinnt gewesen.

Zur Zeit, wo Paulus Heliä vom Kampfplatze verschwand, wirkte bereits in Köln der Karmeliter Eberhard Billick, eine der Hauptstützen der katholischen Kirche am Niederrhein. Möchte doch P. Schmitt, nachdem er dem dänischen Karmeliter ein so schönes Denkmal errichtet, nun auch dessen kölnischen Ordensgenossen der Vergessenheit entreißen! Eine Monographie über den Provinzial der niederdeutschen Karmeliter, Eberhard Billick, welch herrliches Seitenstück zum Lebensbilde des dänischen Karmeliterprovinzials Paulus Heliä!

München. N. Paulus.

Der hl. Bruno, Bischof von Würzburg, als Katechet. Ein Beitrag zur deutschen Schulgeschichte von Dr. J. Baier, Seminarlehrer und Präfect. Würzburg, A. Göbel 1893. 167 S. *M.* 2.

Den Kernpunkt dieser Schrift bildet der im IX.—XIII. Abschnitt erbrachte Nachweis, daß die katechetische Erklärung des Vaterunser und des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die sich unter den Werken des hl. Bruno (1040) findet und in der das Frage- und Antwortverfahren zum ersten Male angewandt erscheint, nicht diesen heiligen Bischof, sondern (wie zuerst Probst in seiner Geschichte der katholischen Katecheſe vermuthet hat) Alkuin zum Verfasser hat, daß somit die „Erfindung" des katechetischen Frage- und Antwortverfahrens um zwei Jahrhunderte weiter rückwärts zu datiren ist, als man seither allgemein anzunehmen pflegte. Doch beschränkt sich ihre Bedeutung als „Beitrag zur deutschen Schulgeschichte" nicht hierauf allein: indem der Verf. einen Ueberblick über die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse der Zeit des hl. Bruno, über den Bildungsgang, das Leben, die schriftstellerische Thätigkeit des

Digitized by Google

Heiligen, eine Umschau über das Schulwesen der damaligen Zeit überhaupt und über den Stand der Katechetik im Besonderen bietet, um schließlich die für die Untersuchung besonders in Betracht kommenden katechetischen Erklärungen im Einzelnen vorzulegen, ergibt sich so viel des Wissenswerthen und Interessanten aus der Schulgeschichte des früheren Mittelalters, daß schon um dessentwillen die Schrift ein mehr als lokales Interesse besitzt und ihre Lectüre sich lohnt.

Der Verf. legt das Material, auf welches er seine Schlußfolgerungen baut, in extenso vor und ermöglicht so dem Leser ein eigenes Urtheil. Er faßt dann das Ergebniß seiner Untersuchungen S. 161—167 sehr klar und übersichtlich zusammen, ohne indessen ein abschließendes Urtheil fällen zu wollen. Wäre solche Bescheidenheit weiter verbreitet, so würde die moderne Wissenschaft, zumal die pädagogische, um manches „Ergebniß" ärmer sein, das weit weniger solid begründet erscheint, aber mit um so größerer Dreistigkeit verkündet wird.

Mainz. Dr. Selbst.

Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft (1192—1194). Ergänzungsheft zu den ‚Stimmen aus Maria Laach'. Von Karl Alois Kneller S. J. Freiburg, Herder. 128 S. *M.* 1. 60.

Siebenhundert Jahre sind heuer verflossen, seit der englische König Richard Löwenherz, vom Kreuzzug aus dem gelobten Lande heimkehrend, in deutsche Gefangenschaft gerieth. Dieses Zusammentreffen hat dem gelehrten Verfasser, welcher zufolge längeren Aufenthaltes in England für englische Geschichte ein hervorragendes Interesse besitzt, den glücklichen Gedanken eingegeben, obiges Thema, welches die Geschichte Englands und Deutschlands in gleicher Weise berührt, mit kritischer Sonde zu untersuchen. Es wird gehandelt über 1) Sagen und Quellen, 2) Gefangennahme, 3) Dürrenstein und Trifels, 4) Wormser Reichstag, 5) Befreiung, 6) Papst Cölestin III., 7) das Grazer Turnier. In sehr passender Weise ist der ganzen Darstellung ein Rückblick beigefügt, in welchem noch einmal wie in einem Bilde die großen Thatsachen, welche mit der Gefangenschaft zusammenhängen, vor unserem Auge erscheinen. Der sogenannten Blondelsage stellt Kneller die Thatsachen ver-

Digitized by Google

bürgter Geschichtschreibung gegenüber. Jeder Freund englischer und deutscher Forschung wird ihm für die besonnene Kritik der hier einschlagenden englischen Chronisten des ausgehenden zwölften und anhebenden dreizehnten Jahrhunderts warmen Dank wissen, denn diese sind es zumeist, auf welche die Darstellung sich stützt. Daneben hat die deutsche Forschung reichliche Verwendung und an nicht wenigen Stellen, namentlich da, wo es die Vertheidigung Cölestins III. galt, auch solide Kritik erfahren. Das Zuwarten des greisen Papstes in dem Streite zwischen Heinrich VI. und Richard wird ausreichend erklärt durch die schweren Anklagen, die allerwärts wider Richards Auftreten im heiligen Lande sich erhoben. Den Staufer, der ihn im Gewahrsam hielt, bannen — dagegen sprachen beim Papste wichtige Gründe (95). Man braucht kein Bewunderer Richards zu sein, aber unsere Entrüstung erhebt sich doch gegenüber der Thatsache, daß Heinrich VI. das hübsche Sümmchen von 150,000 Mark Silber vom Engländer für dessen Befreiung erpreßt. Von der Höhe dieser Summe gewinnt man einen Begriff, wenn man erwägt, daß eine Mark Silber = 52½ Frcs. ist. Kneller's besonderes Verdienst dürfte darin liegen, daß er das Markten und Feilschen des Staufers, sowie die unaufhörlich auf den Reichstagen dahinschleichenden Winkelzüge seiner Politik, die an Ludwig XIV. nicht undeutlich erinnert, klargelegt hat. Die Darstellung ist durchsichtig und edel. Im Anhang empfangen wir eine Uebersicht der Hauptdaten nebst einigen Actenstücken. Die Schrift besitzt dauernden Werth und verdient eingehende Beachtung. B.

Maris Stella oder das Berufsleben des weiblichen Geschlechts im Lichte des Glaubens. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. B., Herder 1893. XVIII u. 349 S. *M* 2.

Die Verfasserin, A. von Chambaud, setzt gleich in ihrer Vorrede voraus, daß ihr Buch wohl nur für einen „verhältnißmäßig kleinen, aber auserwählten Kreis von Leserinnen bestimmt sei". In der That, Maris Stella dürfte — dies springt im Laufe der Lectüre sofort in die Augen — für gar manche Leserin etwas unerreichbar sein. Insofern ist die gute Absicht der Verfasserin, in unserer Zeit des Unglaubens „die Göttlichkeit des Christenthums auf eine ganz leichte und anziehende Weise darzustellen", nicht

Digitized by Google

ganz so allgemein verständlich, wie es wünschenswerth gewesen wäre, zur Ausführung gekommen. Gleich im ersten Kapitel: „Sphinx" wird bei den „jungen Leserinnen", an welche die Verfasserin sich ausdrücklich wendet, eine geistige Reife, ein gewisses philosophisch geübtes Denken vorausgesetzt, wie es bei der Jugend selten anzutreffen ist. Zahlreiche Citate aus der Mythologie, heidnischen und modernen Philosophen, aus den Kirchenvätern und der hl. Schrift, religiösen und profanen Schriftstellern, sowie zeitgemäße Bilder aus dem Leben und aus der Natur — letztere durchweg sehr poetisch — sind in das Werk hereingezogen, um die weibliche Jugend vor dem Unheile zu warnen, welches hinter dem gleißnerischen Glanze thörichter Weltfreuden verborgen ist, und ihr statt jener „den wundervollen Brillant der ächten Freude zu reichen", wie er in den göttlichen Tiefen der ewigen Wahrheit ruht.

Das Buch zerfällt in zwei Theile; der erste beginnt mit dem Kapitel: „Sphinx" und diesem folgen „Rigi", „Leuchtthurm", „Babylon", »Fata morgana« ꝛc. Die Sphinx wird sinnbildlich angeführt. Wer die geheimnißvollen Lebenswege, das Räthsel der Sphinx, nicht errathen, ergründen kann, stürzt in's Verderben. Im zweiten, aus vierzehn Kapiteln bestehenden Theil kommt: „Die Jungfrau", „Die Ehe", „Die Wittwe", „Die alte Jungfrau", „Die gottgeweihte Jungfrau", sowie der allgemeine Beruf des Weibes zur Sprache. Zum Schlusse benützt die Verfasserin die Vision des Ezechiel, um an derselben „die himmlische Schönheit des weiblichen Berufes" zu zeigen. Sie sieht und erkennt in der wunderbaren Erscheinung: „Der Wagen Gottes", in den Rädern, deren Reife voller Augen sind, ein schönes Sinnbild des weiblichen Geschlechtes, indem die Menschheit durch dasselbe in fortlaufender Entwickelung erhalten wird.

Die Sprache ist gewandt. Und die Art, wie die Verfasserin die Fehler und Schwachheiten der Frauen geißelt, vor den vielfältigen Gefahren warnt und ihnen den festen Stab des Glaubens in die Hand drückt, um sie, an den Irrgängen vorbei, mit möglichst reinen Füßen durch die staubigen Wege des Lebens ihrer hohen Bestimmung entgegenzuführen, zeugt von einem tiefgläubigen, warm empfindenden, mütterlichen Herzen, und läßt zugleich auch die Dame von Welt — wie der landläufige Ausdruck ist — erkennen. Nicht zum wenigsten hat sie denn auch ihre Anschauung und das Resultat ihrer

Digitized by Google

Beobachtungen in jenen Kreisen gewonnen, in welchen sie selbst verkehrte und welche „zu den gesellschaftlich bevorzugten, sittlich besten" gehören. Im Interesse des guten Zweckes, den die Schrift verfolgt, wäre eine gewisse Beschränkung des Materials zu empfehlen gewesen. Eine praktische Kürze ist allerwege heilsam, ganz besonders aber in einem belehrenden Buche ist es wichtig, daß sich sein Inhalt schnell und nachhaltig dem Gedächtnisse einpräge. Da zum vollen Verständniß, zur vollen Würdigung unseres Buches ein gereifter Geist gehört, wie er der Jugend nur selten eignet, so möge dasselbe in erster Linie Frauen und Müttern, welche heranwachsende Töchter haben, und Erzieherinnen empfohlen sein, welche je nach der geistigen Reife und Fähigkeit der zu Leitenden und Erziehenden entsprechenden Gebrauch davon machen können.

Mainz. S. Ch.

Aus Welt und Kirche. Bilder und Skizzen von Dr. Franz Hettinger. Dritte, mit „Neuen Bildern aus Tirol" und Skizzen aus der Schweiz vermehrte, von dem sel. Verfasser für den Druck vorbereitete Auflage. Mit dem Porträt des Autors in Lichtdruck und 57 Illustrationen. Freiburg, Herder 1893. II Bände. XVIII u. 1393 S. Pr. *M.* 10, geb. *M.* 14.

Dieses gehaltvolle und sorgfältig ausgestattete Werk, welches eben vor Redactionsschluß in neuer Auflage erscheint, können wir insbesondere als willkommene Gabe für den Weihnachtstisch mit bestem Gewissen empfehlen. Die von der feinen Beobachtungsgabe Hettinger's concipirten und in klassischer Sprache ausgeführten Bilder aus Italien, Deutschland und Frankreich sind für alle gebildeten Kreise eine ebenso belehrende als anziehende Lectüre. Die dritte Auflage ist überdies mit neuen Reiseeindrücken aus Tirol (Bd. II, S. 218—268) und der Schweiz (Bd. II, S. 309—346) vermehrt und zum ersten Male mit guten Illustrationen geschmückt.

R.

Digitized by Google

XL.

Miscellen.

1. **Zum Erziehungs- und Unterrichtswesen der Fraterherren.** Eine gründliche und umfassende Darstellung des Lebens und Wirkens der Fraterherren (auch Kogelherren, Brüder vom gemeinsamen Leben, Hieronymiten genannt) besitzen wir leider nicht, und doch verdient diese Genossenschaft allein schon wegen ihrer segensreichen Thätigkeit auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichtes eine geeignete Behandlung. Von Nutzen kann hierbei eine Durchsicht des in Deutschlands Bücherſammlungen selten zu findenden Buches sein, welches den Titel hat: Fundationes et fata ecclesiarum praesertim Ultrajecti et in Ultrajectina dioecesi, von Antonius Matthäus, 1703 zu Leyden gedruckt, 610 Seiten in Quart[1]).

Es sei aus dem Werke nur einer einzigen Urkunde vorzugsweise gedacht, weil sie Zeugniß ablegt, wie sehr man von Seiten der geistlichen Obern die Fraterherren zu fördern suchte. Der Weihbischof von Utrecht, Jacob Ridder, stellte nämlich 1507 eine ausgedehnte Indulgenz aus für die verschiedenartigsten guten Werke, darunter für diejenigen, welche den Personen dieses Hauses (St. Hieronymus zu Utrecht) etwas zum Schreiben oder Illuminiren oder Einbinden oder sonst nützlicher Weise zu arbeiten empfehlen, oder wenn sie eine fertig gewordene Arbeit von denselben wegtragen oder welche die Schulen Hieronymi zu ihrer sittlichen und wissenschaftlichen Ausbildung besuchen, oder jenen von den hier verkehrenden Schülern, welche ihren Lehrern demüthig gehorchen oder deren Zurechtweisung geduldig hinnehmen oder ihre Mitgenossen in Betreff gewisser begangener Fehler aus reiner Liebe oder wegen zu erhoffender Besserung bei dem Rector zur Anzeige bringen u. s. w. . . . oder denjenigen, welche die heilige Schrift in guter Meinung lesen oder studiren oder auch zur Erholungszeit sie gerne hören u. s. w.

1) Siehe auch A. Matthaeus, Veteris aevi analecta (Hagae Comitum 1738) III, 443.

Digitized by Google

2. **Religiöser Unterricht um 1450.** Wie sehr man in dieser Zeit darauf drang, daß jeder Christ in den Glaubenswahrheiten unterrichtet sei, ergibt sich unzweideutig aus einer Verordnung des Bischofs Johann von Eichstätt (1445—1464), welche in Verbindung mit anderen jährlich vor Beginn der österlichen Zeit von allen Pfarrern deutsch verkündet werden mußte. Die betreffende Verordnung lautet:

„Item, die den Pater noster und den glauben aus trackeit oder versmehung nit lernen wollen, denen mag ir peichtvater das sacrament (des Fronleichnams U. H. J. Chr. nämlich) verbieten, biß sy es lernen."

Demnach stand die Verweigerung der heiligen Communion, bezw. der sacramentalen Lossprechung, auf der Nichtkenntniß dieses Minimums von Religionskenntnissen.

3. **Zum Kirchenraub im Reformationszeitalter.** Bekannt ist die Thatsache, daß mit der Einführung der Reformation vandalische Zerstörung alles beweglichen Kirchengeräthes stattfand, sowie Verkauf oder Verschleuderung der Gegenstände von edelem Metalle. Das Letztere geschah zu Nürnberg in den Monaten October und November des Jahres 1552, woselbst die Kleinodien aus den drei Kirchen St. Lorenzen, Unserer L. Frauen und St. Sebald inventarisirt, abgeschätzt, eingeschmolzen und veräußert wurden, zum Theil nach Polen.

In dem wenig beachteten Quart-Büchlein **Norimberga** in flore avitae rom.-cath. religionis 1629 theilt ein Christian Erdtmann S. 45—52 das ihm zu Handen gekommene vollständige Inventar aller „vergulten und silberne Sachen" nebst Angabe des Gewichtes, des Werthes und Erlöses mit. Es genüge hier ein Hinweis auf das Büchlein und das Endergebniß aus dem Verkaufe: Summarium aller Einnahmen (den Gulden zu 15 Patzen gerechnet) macht: 15,844 fl. 5 ß. 2 pf.[1]), also eine bedeutende Summe.

1) Das Büchlein bringt ferner einige Schreiben vom Carthäuserkloster zu Nürnberg, von „dessen gewaltthätiger, wie auch allen Mannes- und Jungfrauenklöstern angethaner Abzwackung ein großes Volumen an den Tag gegeben werden könnte."

Digitized by Google

Register des ‚Katholik'.

Jahrgang 1893.

(Die eingeklammerte Ziffer bedeutet Band II.)

Abessinien, s. Münzenberger.
Afrika, Religion der afrikan. Naturvölker, s. Schneider.
Albers, Reinhold, Blütenkränze auf die Festtage Gottes und seiner Heiligen r 474.
Albert, Dr. P., Matthias Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts r v. P. Conrad Eubel, Ord. Min. Conv. (2) 16—20.
Albornoz, Cardinal, s. Wurm.
Altarssakrament, s. Walter, Dr. Jos.
Amerika (Nord-), Schulstreit (2) 357 bis 63.
Anna, hl., s. Schmitz.
Anna-Bilder, s. Schmitz.
Apostelgeschichte, s. Felten.
Aristoteles über das Wirken Gottes, s. Elser.
Augustin, hl., über die potentia obedientialis 172 f. — seine Lehre von der Kirche, s. Specht.
Augustinismus, der, v. Dr. Ph. Huppert 162—172.

Bäumer, P. Suitb., O. S. B., Johannes Mabillon r von Dr. Bernhard Jungmann 357—68. — Das apost. Glaubensbekenntniß r v. Probst (2) 175—7.
Bäumker, Clem., Beiträge zur Gesch. der Philos. des M.-A. r v. Stöckl 263 ff.
Baier, Dr., der hl. Bruno r v. Dr. Selbst (2) 566 f.
Bellesheim, A., Joh. Bapt. Cardinal Pitra, O. S. B. 537—54. — Zur Geschichte der Oxford-Bewegung (2) 36—46. — Kegan, Paul's Uebertritt zur kath. Kirche (2) 237—51. — Msgr. Freppel, Bischof v. Angers (2) 411—30.
Benedictinerinnen in Hohenzollern, s. Habsthal.
Beredsamkeit, geistl., s. Freppel.
Berthier, P. J. J., Tabulae synopticae totius Summae theologicae S. Thomae Aq. r v. Dr. Franz Schmid (2) 178.
Bibelstudium vor der Reformation 192.
Blank, Oskar, das Marienbild in den ersten drei Jahrhunderten 68—72, 131—61, 199—213, 421—36, 481—502.
Bossuet, oeuvres oratoires r v. Bellesheim (2) 555—7. — s. Freppel, Broisse.
Braunsberger, Otto, S. J., Entstehung und erste Entwickelung der Katechismen des sel. Petr. Canisius r v. Bellesheim 265—8.
Bredenbach, Math., s. Heinrichs.
Bremscheid, P. Math. v., der christl. Arbeiter r v. Stillbauer.
Broise, De la, S. J., Bossuet et la Bible r v. Bellesheim (2) 554 f.
Brom, Gisb., Bullarium Trajectense r v. P. M. Baumgarten 84—6.
Bruno, hl., s. Baier.
Buddhismus, s. Silbernagl.
Bullarium Trajectense, s. Brom.

Digitized by Google

Cambridge, die Schule v., ſ. Hertling.
Caniſius, deſſen Katechismen, ſ. Braunsberger.
Chambaud, A. v., ſ. Maris Stella.
Comté'ſche Menſchheitsreligion, ſ. Gruber.
Concilien, allgemeine, Berufung derſelben im Alterthum, ſ. Schmid, Funk.
Cotel, P. Petr., S. J., Grundſätze der chriſtl. und religiöſ. Vollkommenheit, überſ. v. A. Menzel r v. Dr. Holzammer 279.
Cramer, Dr. W., unſer Adel oder die Kindſchaft Gottes r v. Dr. H. Wedewer 278 f.

Dahlmann, Joſ., S. J., die Sprachkunde und die Miſſionen r v. Dr. Raich 182.
Dankó, Jos., Vetus Hymnarium ecclesiasticum Hungariae r v. B. 470—3.
Deutſchland, Literaturgeſch. von, ſ. Heinrich.
Disciplin, Einheit in derſ., ſ. Schäfer, Weber.
Doberan, ehem. Ciſtercienſer-Abtei, ſ. Dolberg.
Döring, Math., ſ. Albert.
Dolberg, L., die Marienkirche der ehemal. Ciſtercienſer-Abtei Doberan r v. Lesker 574 f.
Dominici, Card. Joh., ſ. Rösler.
Doß, P. Adolph, S. J., die Standeswahl r v. Stillbauer 575.
Dreißigjähriger Krieg, ſ. Klopp.
Drucker, Geiſtliche und geiſtliche Druckſtätten bis 1520, ſ. Falk.

Ehſes, Dr. Steph., römiſche Urkunden zur Geſchichte der Eheſcheidung Heinrich's VIII. von England r v. Bellesheim (2) 303—14.
Elſer, Dr. K., die Lehre des Ariſtoteles über das Wirken Gottes r v. Stöckl (2) 469—74.
Emmausfrage, die, ſ. Schiffers.
Empfängniß, unbefleckte, Mariä, ſ. Schmitz.
Epiphanius, hl., ſ. Mercati.
Erziehungs- und Schulgeſchichte, die Geſellſchaft für deutſche 575 f.
Ethik und Naturrecht, ſ. Gutberlet.

Falk, Dr., geiſtliche Drucker u. geiſtliche Druckſtätten bis 1520 90—6. — das Wallfahrtsleben im M.-A. 190 ff. — Schul- u. Unterrichtsweſen im M.-A. 280—8. — der Carmeliterprior J. Freitag aus Düſſeldorf († 1494) 475—8. — Predigtweſen im M.-A. 478—80. — Incunabula xylographica et chalcographica von L. Roſenthals Antiquariat in München (2) 192. — zum Erziehungs- und Unterrichtsweſen der Fraterherren (2) 571. — religiöſer Unterricht um 1450 (2) 571 f. — zum Kirchenraub im Reformationszeitalter (2) 572.
Felbiger, ſ. Panholzer.
Felten, Dr. Joſ., die Apoſtelgeſchichte, überſ. und erklärt r v. Dr. B. Schäfer (2) 69—74.
Frauenfrage, ſ. Rösler.
Freitag, J., Carmeliterprior aus Düſſeldorf († 1494) v. Dr. Falk 475—8.
Freppel, Bossuet et l'éloquence sacrée r v. Bellesheim (2) 548—54. — ſ. Bellesheim.
Frins, Vict., S. J., S. Thomae Aquin. doctrina de cooperatione Dei cum omni creatura praesertim libera r v. Dr. Frz. Schmid 565—8.
Fundamentum aeternae felicitatis. Colon. 1509 (2) 382—4.
Funk, Dr. v., die Berufung der ökumeniſchen Synoden des Alterthums r v. Frz. Schmid 318—37.

Gebetbuch, ſ. Magnificat. — ſ. Raphael.
Gedichte, lyriſche, ſ. Lehner.

Digitized by Google

Geist, hl., Betrachtungen über, s. Meschler.
Gelübde, Erklärung der, s. Cotel.
Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, s. Palatinus.
Geschichtslügen r v. Raich (2) 562 f.
Gießwein, Dr. Alex., die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie r v. Dr. Hardy 571—4.
Glaubensbekenntniß, das apostol., s. Bäumer.
Gletschertheorie, s. Trißl.
Gruber, S. J., die Comté'sche Menschheitsreligion (2) 59—69, 164—74, 260—70. — Ernst Haeckel als Stifter einer neuen ‚Confession' (2) 350—7.
Gutberlet, Dr. Const., die Willensfreiheit und ihre Gegner r v. Dr. Kirstein 467—70. — Thomas v. Aquin und Immanuel Kant (2) 1—16, 139—152. — Ethik und Naturrecht r v. Dr. Kirstein (2) 276—9. — Der mechanische Monismus r v. Pfeifer (2) 557—61.
Gymnasien, kath. Religionsunterricht an 301—17.

Habsthal, Benedictinerinnen 451—4.
Haeckel, Ernst, der Monismus als Band zwischen Religion u. Wissenschaft r v. H. Gruber, S. J. 350—7.
Hansjakob, Heinr., Sancta Maria. 6 Vorträge r v. A. B. (2) 377 f.
Heimbucher, Dr. Max, die Bibliothek des Priesters r v. Dr. H. Weber (2) 288.
Heiner, Dr. Frz., Kath. Kirchenrecht r v. B. (2) 279 f.
Heinrich, G. A., Histoire de la littérature allemande r v. Dr. F. J. Holly 183—7.
Heinrich VIII. v. England, seine Ehescheidung, s. Ehses.
Heinrichs, Richard, der Humanist Mathias Bredenbach als Exeget (2) 345—57, 445—69, 519—37.
Hertling, Dr. Grg. Frhr. v., John Locke und die Schule v. Cambridge r v. Stöckl 173—6.
Hettinger, Dr. Fr., aus Welt und Kirche r v. Raich (2) 570.
Hipler, Dr. Frz., Monum. Cromeriana. Martin Kromer's Gedichte, Synodalreden und Hirtenbriefe r v. Bellesheim 180—2.
Hoberg, Dr. G., die Psalmen der Vulgata, übersetzt und nach dem Litteralsinn erklärt r v. Dr. Selbst 76 f.
Höhler, Dr., das dogmat. Kriterium der Kirchengeschichte 38—49, 112 bis 30, 249—60, 385—97, 511—36.
Hoensbroech, Graf v. und der Jesuitenorden 554—64.
Hoeynke, zur Geschichte des Officium defunctorum (2) 529—45, 431—45.
Hofmeister, Dr. Adolph, die Matrikel der Universität Rostock r v. Lesker 275 ff.
Huppert, Dr. Ph., der Augustinismus 162—172. — der Probabilismus (2) 97—119, 193—212, 289—302, 385—411, 481—94.
Hymnensammlung, ungarische, s. Danko.
Incunabula xylographica et chalcographica v. L. Rosenthals Antiquariat in München r v. Dr. Falk (2) 192.

Italien's Kunstschätze s. Lützow.
Jansenius, évêque d'Ypres, ses derniers moments, sa soumission au S. Siège etc. r v. Dr. Kihn (2) 475—78.
Jeiler, P. Ign., die sel. Mutter Franziska Schervier r (2) 91 f.
Jesuitenorden, s. Hoensbroech.
Jordan, Dr. C. Friedr., Morgenglühen. Oden und Lieder eines Antimodernen r v. Carl Muth (2) 92—6.

Kant und Thomas v. Aquin, s. Gutberlet.

Digitized by Google

Katechismen, des sel. Canisius, s. Braunsberger.
Katechismus, ein verloren geglaubter des ausgehenden M.-A. (2) 382—4.
Kienle, Ambr., O. S. B., kleines kirchenmusikalisches Handbuch r (2) 191.
Kihn, Dr. H., Encyklopädie und Methodologie der Theologie r von Dr. Selbst 260 ff.
Kindermann, F., s. Panholzer.
Kindschaft Gottes, s. Cramer.
Kirche, die Lehre v. der K. nach dem hl. Augustin, s. Specht.
Kirchengeschichte, das dogmat. Kriterium der, s. Höhler.
Kirchenrecht, s. Heiner.
Kirchenstaat, s. Wurm.
Klopp, Onno, der dreißigjährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs 1632 r v. Dr. J. Moser (2) 315—28.
Kneller, des Richard Löwenherz Gefangenschaft r v. Bellesheim 567 f.
Kranich, Dr. A., über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin r v. Dr. Frz. Schmid 172 f.
Kromer, Mart., s. Hipler.
Krutscheck, P., die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche r (2) 190.
Kunstdenkmäler, kirchl., s. Wimmer.
Kunstschätze Italiens, s. Lützow.

Lehner, P. Thassilo, O. S. B., P. Simon Rettenbacher's lyrische Gedichte r (2) 378—81.
Leo XIII., P., als Dichter 193—8, 289—96. — Nel Giubileo Episcopale di Leone XIII. Omaggio della Bibliotheca Vaticana r v. P. M. Baumgarten (2) 77—91. — über die Schulen in Nordamerika (2) 358—63. — s. Pohl.
Lesker, B., der Priester-Kranken-Unterstützungsverein in Görz 454—60.
Liberalismus, der moderne, s. Stöckl.
Libermann, Frz. Mar. Paul, s. Pitra.
Literaturgeschichte, deutsche, s. Heinrich.
Liturgie, Einheit in der, s. Schäfer, Weber.
Locke, J., s. Hertling.
Lübtke, Dr. Clem., Gesch. der Kirche Christi für Studirende r v. Dr. Borschki (2) 183 f.
Lützow, Carl v., die Kunstschätze Italiens r v. P. 382—4.

Mabillon, Joh., s. Bäumer.
Magnificat, kathol. Gebet- u. Gesangbuch für die Erzdiöcese Freiburg r 190.
Mallinckrodt, Herm. v., s. Pfülf.
Maria, ihre Verherrlichung durch Dante, s. Wibbelt.
Maris Stella oder das Berufsleben des weiblichen Geschlechtes r von S. Chr. (2) 568 f.
Marienbild, das, in den ersten drei Jahrhunderten, s. Blank.
Mariengedichte, s. Shipley.
Martin, Eugène, l'université de Pont-à-Mousson 1572—1768 r v. Bellesheim 377—82.
Melchers, P., Card., De canonica Dioecesium visitatione. Cum appendice de visitatione liminum r v. Bellesheim 372—5.
Mensing, Joh., s. Paulus.
Mercati Giovanni, l'età di Simmaco l'interprete e s. Epifanio r von P. M. Baumgarten 368—72.
Meschler, P. S. J., die Gabe des hl. Pfingstfestes r 436—42.
Messe, die hl., s. Thalhofer.
Meßmer, Bisch. v. Green-Bay, dessen Hirtenbrief über die Schulen (2) 357—63.
Meunier, die Lehre vom Predigtthema r v. K. Racke, S. J. 86—9.
Missionsthätigkeit, ältere kathol., s. Dahlmann.
Mittelalter, Philosophie des, s. Bäumker.

Digitized by Google

— Wallfahrtsleben im Mittelalter v. Dr. Falk 190 ff. — Schule u. Unterrichtsweſen 280—8. — Predigtweſen des ausgehenden Mittelalters 478—80.
Molinismus, ſ. Zigon.
Monismus, der mechaniſche, ſ. Gutberlet.
Monſabrée, P. J. M. L., O. P., die Verſuchung r v. Stillbauer (2) 92.
Monumenta Cromeriana, ſ. Hipler.
Moraltheologie, ſ. Simar.
Müller, Dr. Eug., Natur und Wunder, ihr Gegenſatz und ihre Harmonie r v. Dr. E. L. Fiſcher (2) 179—82.
Müller, Max, und die Sprachwiſſenſchaft (2) 538—45.
Münzenberger, E. F. A., Abeſſinien und ſeine Bedeutung für unſere Zeit, hrsg. v. Joſ. Spillmann, S. J. r v. Dr. E. L. Fiſcher (2) 284—6.

Natur und Wunder, ſ. Müller, E.
Naturrecht und Ethik, ſ. Gutberlet.

Ockſtadt, ſ. Rady.
Officium defunctorum, ſ. Hoeynk.
Ordines, die älteſten röm., ſ. Probſt.
Oxford-Bewegung, die, ſ. Belleſheim.

Palatinus, Theod., Entſtehung der Generalverſammlungen der Katholiken Deutſchlands und die erſte grundlegende zu Mainz im J. 1848 r (2) 372—7.
Panholzer, J., Joh. Ign. von Felbiger's Methodenbuch. Mit einer geſchichtl. Einleitung über das deutſche Volksſchulweſen vor Felbiger und über das Leben und Wirken Felbiger's, ſowie ſeiner Zeitgenoſſen F. Kindermann und A. V. Parzizek r von Dr. Selbſt 376 f.
Parzizek, A. V., ſ. Panholzer.
Paul, Kegan, ſ. Belleſheim.
Paulus, hl., Apoſt., une lettre de S. Paul et le De aleatoribus r v. Kihn 568 f.
Paulus, N., Petrus Sylvius 49 bis 67. — Johann Menſing, ein Dominikaner des 16. Jahrhunderts (2) 21—35, 120—39. — der Auguſtiner Bartholomäus Arnoldi v. Uſingen r v. Dr. H. Weber (2) 187—9. — Kathol. Schriftſteller aus der Reformationszeit (2) 213—33.
Petrusapokalypſe 297—301.
Petrusevangelium 297—300.
Pfülf, Otto, S. J., Hermann von Mallinckrodt. Die Geſch. ſeines Lebens r v. M. Raich 269—73.
Philoſophie d. Mittelalters, ſ. Bäumker.
Philoſophie: Lehrb. der, ſ. Stöckl. — Grundzüge der, ſ. Stöckl.
Pitra, Leben des ehrw. Dieners Gottes Franz Mar. Paul Libermann, überſ. und bearbeitet von J. Müller r von G. Weber (2) 283f. — ſ. Belleſheim.
Pohl, Jul., Jubelgold. Kränze um die Tiara r v. Dr. Raich 189 f.
Potentia obedientialis 172 f.
Prädeſtinationslehre, ſ. Auguſtinismus.
Predigten, ſ. Hansjakob.
Predigtamt, ſ. Nacke.
Predigtthema, ſ. Meunier.
Predigtweſen des ausgehenden M.-A. v. Dr. Falk 478—80.
Prieſter-Kranken-Unterſtützungs-Verein in Görz 454—60.
Prieſterthum, ſ. Thalhofer.
Probabilismus, der, ſ. Huppert.
Probſt, Dr. Ferd., die älteſten röm. Sacramentarien und Ordines r 77—80.
Pſalmen, erklärt, ſ. Hoberg, Wolter.
Pſychade, die, eine moderne pſychologiſche Kraftleiſtung v. Dr. Kirſtein 442—50.

Nacke, Karl, S. J., die Verwaltung des Predigtamtes mit Berückſichtigung der gegenwärtigen Zeitverhältniſſe r von Dr. Schieler 177 bis 80. — die Bekämpfung der Socialdemokratie auf d. Kanzel 232—49.

Digitized by Google

Rady, J. B., Chronik von Ockstadt r (2) 189.
Raphael oder ständiger Reisegefährte für die studirende Jugend und gebildete Laien r v. W. 384.
Religion, der afrikan. Naturvölker, s. Schneider.
Religionsunterricht, kathol., an den humanistischen Gymnasien 301 bis 317, s. Walter.
Rettenbacher, s. Lehner.
Rich, Edmund, hl., Erzb. v. Canterbury, s. Wallace.
Richard Löwenherz, s. Kneller.
Rösler, P. Aug., Card. Joh. Dominici, O. Pr. 1357—1419 r v. Dr. Falk 569 f. — die Frauenfrage r v. Bellesheim (2) 478—80.
Rostock, die Matrikel der Universität, s. Hofmeister.
Rottmanner, P. Odilo, O. S. B., der Augustinismus r v. Dr. Ph. Huppert 162—72.

Sacramentarien, die ältesten röm., s. Probst.
Sacramentenlehre, s. Schanz.
Schäfer, B., Einheit in Liturgie und Disciplin für das kathol. Deutschland r v. G. Weber 408—20.
Schanz, Dr. P., die Lehre von den hl. Sacramenten der kathol. Kirche r v. Dr. Frz. Schmid (2) 74—6.
Schervier, Franziska, s. Jeiler.
Schiffers, Dr. M., die Emmausfrage u. der Context des hl. Lucas 337—49; 398—407.
Schmid, Dr. Frz., dogmatische Reflexionen über die Berufung der allgemeinen Concilien im Alterthum 318—37.
Schmitt, Ludw., S. J., der Karmeliter Paulus Heliä r v. N. Paulus (2) 563—6.
Schmitz, Dr., die Anna-Bilder in ihrer Beziehung zur unbefleckten Empfängniß Mariä 14—37. — der Cultus der hl. Anna am Ausgange des M.-A. (2) 251—60.
Schneider, Dr. Wilh., die Religion der afrikanischen Naturvölker r v. Dr. E. L. Fischer (2) 368—71.
Schriftsteller, kathol., aus der Reformationszeit, s. Paulus.
Schöpfer, Aemil., Gesch. des alt. Test. r v. Dr. Selbst (2) 546—8.
Schul- und Unterrichtswesen des ausgehenden M.-A. v. Dr. Falk 280—8.
Schulgeschichte, deutsche 575.
Schulstreit in Nordamerika (2) 357—63.
Schultze, vergleichende Seelenkunde r v. Dr. Kirstein 442—50.
Scientia media s. Zigon.
Selbst, Dr., zur Frage des Religionsunterrichtes an den humanistischen Gymnasien 502—10.
Shipley, Orby, Carmina Mariana r v. K. K. (2) 76.
Silbernagl, Dr. Isid., der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung r von Dr. E. L. Fischer (2) 368—71.
Simar, Dr. Theoph. Hub., Lehrbuch der Moraltheologie r v. Dr. Schieler (2) 178 f.
Socialdemokratie, Bekämpfung derselben auf der Kanzel, s. Racke.
Specht, Dr. Thomas, die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin r v. Dr. Nirschl (2) 270—5.
Sprachkunde, die, und die Missionen, s. Dahlmann.
Sprachwissenschaft, die S. in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie, s. Gießwein. — s. Müller, Max.
Standeswahl, die, s. Doß.
Stöckl, Dr. Alb., Lehrb. der Philosophie r v. Bellesheim 80 f. — Grundzüge der Philosophie r v. Bellesheim 82 f. — der moderne Liberalismus und dessen atheistischer Charakter (2) 46—59, 152—63, 253—36.
Sündfluththeorie, s. Trißl.

Digitized by Google

Sylvius, Peter, ſ. Paulus.
Symmachus, ſ. Mercati.

Teſtament, das alte, ſ. Schöpfer.
Thalhofer, Dr. Val., die hl. Meſſe u. das Prieſterthum der kathol. Kirche, hrsg. v. Dr. Andreas Schmid r v. M. Raich (2) 286—8.
Theologie, Encyklopädie und Methodologie der, ſ. Kihn.
Thomas, hl. v. Aq., über die potentia obedientialis 172 f. — Tabellen der Summa theologica ſ. Berthier. — über die praedestinatio physica ſ. Frins. — Thomas v. Aquin und Im. Kant, ſ. Gutberlet.
Thomismus, ſ. Zigon.
Trißl, Alois, Sündfluththeorie oder Gletſchertheorie? r v. C. Boetzkes, S. J. 461—6.

Univerſität von Pont-à-Mouſſon, ſ. Martin; von Roſtock, ſ. Hofmeiſter.
Unterrichtsweſen d. ausgehenden M.-A. 280—8.
Uſinger, Barthol. Arnoldi v., ſ. Paulus.

Verſtorbene, Sorge der Kirche für dieſelben, ſ. Hoeynk.
Visitatio canonica, liminum Apostolorum, ſ. Melchers.
Volksſchulweſen, deutſches im 18. Jahrhundert, ſ. Panholzer.
Vollkommenheit, chriſtl., ſ. Cotel.

Wallace, Wilfrid, life of St. Edmund of Canterbury r v. Belleshеim (2) 280—2.
Wallfahrtsleben des M.-A. v. Dr. Falk 190 ff.
Walter, Dr., der kathol. Religionsunterricht an den humaniſtiſchen Gymnaſien r 301—17.
Walter, Dr. Joſ., das allerheiligſte Sacrament, das wahre Brot der Seele r v. Dr. Hubert 473 f.
Ward, Bern., history of St. Edmund's College, Old Hall r von Belleshеim (2) 184—7.
Ward, Wilfrid, William Georg Ward and the catholic Revival r v. B. (2) 365—8.
Weber, G., Einheit in Liturgie u. Disciplin für das kathol. Deutſchland 408—20.
Weiß, Fr. Alb. M., O. Pr., Lebensweisheit in der Taſche r von G. Weber (2) 182 f.
Wibbelt, die Verherrlichung Mariens in Dante's Paradies (2) 495—504.
Willensfreiheit, die, ſ. Gutberlet.
Wilpert, Dr. O., Thraſea Paetus (2) 505—18.
Wimmer, P. Flor., O. S. B., Anleitung zur Erforſchung u. Beſchreibung der kirchl. Kunſtdenkmäler, hrsg. v. Dr. Math. Hiptmair r v. Dr. Höhler 277 f.
Wolter, Maurus, Erzabt von Beuron 1—13, 97—112, 213—31. — Psallite sapienter r v. B. Schäfer 73—77.
Wunder und Natur, ſ. Müller.
Wurm, Dr. H. J., Cardinal Albornoz, der zweite Begründer des Kirchenſtaates r v. Dr. H. Weber 273 ff.

Zigon, Fr. Dr., De scientia media seu Thomismi cum Molinismo concordia r v. Dr. Frz. Schmid (2) 364 f.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned
the Library on or before the last
stamped below.
A fine of five cents a day is incu
by retaining it beyond the spec
time.
Please return promptly.

AUG -3 1939

Digitized by Google

Wheeler Library
3 2044 105 192 785

Digitized by Google